EKBER S. AHMED

İSLÂM VE ANTROPOLOJİ



insan yayınları

inceleme-araştırma dizisi: 54

İSLÂM VE ANTROPOLOJİ

Ekber S. Ahmed



Islâh edilmiş bir antropolojinin yöneltilebileceği olumlu istikametin İslâm'ın görüşünden çıkarılması gerektiğini belirten Ekber S. Ahmed, bu görüşün, Allah'ın birliği ve aşkınlığı, akıl, hayatı ve dünyayı onaylama, evrenselcilik, ümmetçilik ve insanlığın esaslı bir ilkesi olarak ahlâkî hizmet tarafından belirlendiğini söylüyor. Ona göre, bugün antropoloji için en güç şey, İslâmî evrenselcilik illkesine uymak. Çünkü, Batılı antropoloji uzun zamandır, gerçekliği ırkmerkezli bir açıdan görme müptelası olmuş ve insanı etnik karakteristikler dışında kolay kolay tanımlayamaz hale gelmiştir...

İslâm ve Antropoloji, Batılı antropolojiyi İslâmî bir bakış açısıyla değerlendirmek için yapılmış ilk sistematik girişimdir.

ISBN 975-574-048-1





insan yayınları

İslâm ve Antropoloji

EKBER S. AHMED

Türkçesi
BEDRİ GENCER



insan yayınları

İSTANBUL 1995

İçindekiler

Çevirenin şunuşu 9
Önsöz 17

I. BÖLÜM
1.GİRİŞ 23
A. Antropoloji Bilimi 23
B. Antropoloji ve Diğer İnsan Bilimleri 33
C. Antropoloji ve Sömürgeci Mücadele 44
2.Antropolojik Alan Araştırması 51
3.Batılı Antropolojide Teorik Çerçeveler 57
A. Sosyal Yapı 59
B. Akrabalık ve Politik Örgüt 66
C. İnançlar, Büyük ve Din 75
D. Ekonomik Antropoloji 80
E. Sosyal Değişme Süreçleri 86
4. Oryantalist Antropoloji 91

II. BÖLÜM
5. İslâmî Antropoloji 105
A. Tanım Sorunu 105
B. Müslüman Toplumlar 115
C. Hz. Peygamber'in Zamanında Toplum 119
6. Sonuç 123
A. Tavsiyeler 123
B. Sonuç 126
Bibliyografya 129

Şükran

Dr. Muhammed Afzal, Prof. Hurşid Ahmed ve İsmail Farûkî'ye, bu çalışmadaki değerli yardımlarından dolayı içten müteşekkirim. Özellikle (merhum) Prof. İsmail Farûkî, İslâm ve İslâmî antropoloji hakkında yazmak konusunda beni teşvik eden sürekli bir ilham kaynağı olmuştur.

Batı antropolojisini açıkça yansıtmak amacıyla, konuyla ilgili bölümlerde çalışmalarından yararlandığım seçkin İngiliz antropologu Profesör H. Beattie'ye çok şey borçluyum.

Bu çalışma bir keşif alıştırması mahiyetindedir. İleride, bunun ortaya koyduğu ana meseleleri daha detaylı ele almayı umuyorum.

Çevirenin sunuşu

ELİNİZDE TUTTUĞUNUZ kitabın "sosyal bilimlerin İslâmîleştirilmesi" amacına yönelik çalışmalara yeni bir boyut getireceğini söylemem abartı sayılmasın. Daha önce ekonomi, sosyoloji, siyaset ve psikoloji gibi sosyal bilimleri İslâmî açıdan yorumlayan dilimizde yayımlanmış çalışmalara ünlü Pakistanlı yazar Ekber Ahmed *İslâm ve Antropoloji* ile esaslı bir katkı yapıyor. Bu, önsözü yazan merhum İsmail el-Faruki'nin de belirttiği gibi, bilimlerin İslâmileştirilmesi amacıyla hazırlanan bir dizi çalışmanın ilkidir. Bu tasarının epistemolojik ve metodolojik gerekleri merhum Faruki tarafından yeterince açıklanmıştır. Onun da belirttiği gibi, eldeki çalışma, Batılı antropolojiyi İslâmî bir nokta-i nazardan değerlendirmek için yapılmış ilk sistematik girişimdir.

Böyle bir dizinin ilk disiplini olarak antropolojinin seçilmesi anlamlı. Çünkü modern bir sosyal disiplin olarak antropoloji, sömürgecilik ile doğmuş ve onunla atbaşı gitmiş. Bu nedenle diyebiliriz ki, Batı ile aramızdaki zihinsel duvarların yıkılması, öncelikle antropoloji ile hesaplaşmaktan geçiyor. Antropolojinin sömürgecilik ile bu yakın dirsek teması, bir bakıma onun ölü doğmasına yol açtı. Batı'nın önceki asırlarda 'diğer'lerini tanımak için yürüttüğü

Oryantalist çalışmaların karşılaştıkları kavramsal zorluk sonucu, 19. yüzyıldan itibaren oryantalizmin yerini yavaş yavaş antropoloji aldı. Batının günümüze değin uzanan zihniyet yapısını şekillendiren bu modernist sıçrama, etnosentrik bir yaklaşımı da beraberinde getirmiş ve neredeyse bütün bir antropolojinin üzerine oturduğu "ilkel" paradigmasına vücut vermiştir. Özellikle Darwin'in evrim kuramından sonra belirginleşen doğrusal tarih anlayışının bir ürünü olan "ilkel" (ve stabilite) kavramı, "ilerleme" nosyonunu modernizmin merkezine yerleştiren Avrupa düşüncesindeki boşluğu doldurmak için stratejik olarak yerleştirilmiştir. Bu kavram sayesindedir ki, tüm toplumların 'ilkel' den 'modern'e doğru bir süreç izlediği gösterilerek 'modern' Batı medeniyetinin üstünlüğü vurgulanmıştır.

Taşıdığı önyargı isminden açıkça belli olan "oryantalizm" yerine, "insan-bilimi" adıyla evrensellik izlenimi veren antropolojinin devreye girmesiyle Batının koloniyal zihniyeti, yeni bir boyut kazandı. Evet, antropoloji evrensel anlamda bir "insan-bilimi"dir, ama Batı güdümündeki antropoloji sadece "belli" insanları incelemektedir; antropologların görevi her yönüyle toplumu ve kültürünü tanımak iken, Batılı antropologlar, sadece bu insanların "niçin 'durağan' kaldıklarını" araştırmaktadırlar. Bu insanları tanımaya sevkeden saik ise tam bir artniyetin ifadesidir: Onları daha iyi sömürmek. Evet, 19. yüzyılın sonlarında antropoloji, sömürgeciliğin hizmetinde inkişaf etmiştir, bu çok açıktır. Fakat Merrly Wyn Davies'in ısrarla vurguladığı gibi, resmî sömürgecilik döneminin bitmesiyle antropolojinin düze çıktığını, selamete erdiğini sanmamak gerekir. Öyle olsaydı, bu sömürge döneminin Batı'nın en yetkin antropologları tarafından kınanması, mahkum edilmesi antropolojinin beraat etmesine yeterdi. Zira sömürge sadece maddî sömürü değildir; bu işin sadece bir boyutudur. Antropolojiye arız olan asıl illet, Amerika'nın Kolomb tarafından keşfiyle birlikte Batı düşün-

cesinde ortaya çıkan "biz-onlar, ilkel-çağdaş, vahşi-medenî" şeklindeki temel ikilemin bıraktığı zihinsel sömürüdür. Ve antropolojinin selameti de asıl bu 'ilkel' paradigmasından kurtulmasında yatmaktadır.

Ancak, antropolojinin göbeğini kesen doğrusal tarih anlayışının, Batı'ya-modern'e çıkan yolu göstermesi için, 'ilkel'i yaşatması kaçınılmazdır. Bu anlamda antropolojinin varlık nedeni ilkel kültürlerdir. Zamandan bağımsız, geleneksel bir dünyada yaşayan bu kültürlerin ayırıcı vasfı 'durağan' olmasıdır. Bu nedenle modern dünyayla olan etkileşim yerli kültürleri transformasyon sürecine soktuğu andan itibaren bu toplumlar, sosyolojinin yetki alanına havale edilmektedir. Çünkü antropoloji sadece 'otantik ilkel'le ilgilenmektedir. Adeta bir *fanus* içinde yaşayan ilkel kültürler, antropolojiye hayat veren başlıca olgudur. İlkel toplumlar modernizasyon sürecine girdiği andan itibaren devreye giren sosyoloji bilimi, "üçüncü dünya ülkeleri" vs. kategorilerini kullanarak bu toplumları ayrıntılı analizlere tâbi tutarken, faraza, bu süreçte hayatta kalan bazı "otantik" kültür unsurları görülürse, bunları da toplumsal etkileşim bakımından nötr, marjinal "alt-kültür" grupları olarak mütalaa-elimine etmektedir.

Eğer antropolojinin amacı, münhasıran kültür'ü araştırmak, insanları tanımak olsaydı, örneğin, çok uzaklara, Afrika'nın balta girmemiş ormanlarına gitmeyip, modern hayat tarzına duydukları tepki sonucu Fransa'da mağaralarda yaşayan, veya Amerika'da hiçbir teknoloji ürününü kullanmayan bir tarikat mensubu üyelerini de projektörleri altına alması gerekirdi. Fakat bunlar medyanın magazin malzemesi içinde 'fantezi' diye es geçilmektedir. Çünkü antropolojinin işi, 'modern' karşısındaki 'ilkel'i araştırmaktır. Modern Batı antropolojisi, 'başka' kültürleri yorumlamaya yönlendirilmiştir. Çağımızın en önemli İngiliz antropologlarından Sir Edmund Leach, antropoloji için başka insanların farklılıklarını ince-

lemenin ötesinde bir amaç bulamamıştır. Oysa Kur'an-ı Kerim (Hucurat: 13)'de buyurulduğu gibi, (Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve sizi milletler ve kabilelere ayırdık, tanışasınız diye...), başkalarını tanımanın amacı, kendimizi daha iyi tanımamıza yardımcı olmasıdır. Eğer bu tek-yönlü tanıma, karşılıklı 'tanışma' düzlemine geçemiyorsa, antropoloji boşa kürek sallıyor demektir. Bu durumda "kendini görmeyen kör" konumuna düşen antropologun çalışması yarardan çok zarar getirir, çünkü salt 'başkalık' yabancılık ve husumet hissini biler.

Bugün antropoloji, bir kriz ya da inişte değilse bile kesinlikle çıkmazda olan bir disiplin olduğunun bilincindedir. Bu, aslında Batı uygarlığının krizine paralel bir keyfiyettir. Yürürlükteki antropolojiyi temellerine kadar sorgulayan ve bir çıkış yolu arayan yazılar, Batı'da daha popüler dergilerin sayfalarına kadar inmiş durumda. [Örneğin; Ferment in Anthropology (Antropoloji'de Telaş), Louis A. Sass, Dialogue, 1/1987. Bu konuda geniş bir bibliyografya da içeren daha bilimsel bir makale için; Information Asymmetry and the Democratization of Anthropology, Leslie E. Sponsel, Human Organization, Vol. 51 No. 3 Fall 1992.] Buna karşın antropolojinin esas konusu evrensel önemini korumaktadır. Bunlar ise insanın doğasının nasıl tanımlanacağı ve insan toplumu ve kültüründeki farklılıklardan doğan sorulardır. (Davies, *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması* , Çev. Tayfun Doğukargın, İstanbul 1991, s.17.) Yukarıda anılan, insanların birbirini tanıması (tanışma) hakkındaki Kur'an âyeti, Batı antropolojisinde olduğu gibi, 'insanlığın birliği'ni anlatan bir önerme içerir. Allah'ın bütün insanların tek yaratıcısı olduğu bildirildikten sonra, kültür ve toplumun, yani kabileler ve ulusların yine aynı kaynaktan doğduğu belirtilmekte ve bunların birer fıtrî olgu olduğu vurgulanmaktadır. Mesele, tanışma ve diyalog yoluyla farklılıktan birliğe gitmektir.

Tartışmalarının çoğu kültür ve toplumun başlangıcı ve gelişi-

mi üzerine olan Batı antropolojisi, her ne kadar şu anda böyle bir birliğe bir önerme şeklinde yaklaşsa da, spekülasyondan öteye gidememiştir. Problem, sorulması gereken sorular ve disiplinin teorik temelinin ilgili soruları sorma kapasitesidir. Bugün antropolojide yapılan teorik tartışma, yani kültürel rölativist ve rasyonalistler arasındaki mücadele, bu konular etrafında dönmektedir. İlk kez Malinowski tarafından gündeme getirilen "kültürel rölativizm", modernliğin etkisiyle Batılı etnografiyi merkeze alan rasyonalist bakış açısının aşınmasında önemli rol oynadıysa da, sağlıklı bir çizgi tutturamadı. Bu sayede anlam, yorum ve anlatısal etnografi (narrative ethnography) gibi yeni imkanlar gündeme gelmiş, fakat birbiriyle çatışan yorumlar sonucu, kültürel kimliklerin aşırı vurgulanmasına yönelik bir eğilim başgöstermiştir. Öyle ki "okunabilirlik"i (readability) savunan relativistik iddiaların ifrata kaçması, "sceptical anthropology" (kuşkusal antropoloji) gibi kavramlara yol açmıştır. Ancak Batıda orta yolu savunan, gerçekçi yazarlar da yok değildir. (Örn. bak. *Zeugnis und Zeugen* , Friedrich Valjavec, Anthropos 87-1992-4/6) Rölavitizm, İslâm antropolojisinde de vardır; fakat bu mutlak bir relavitizm değildir. İslâmî değerlerin kavramsal temelleri tüm insan ve kültürleri bağlayıcıdır.

İlk kez "kültürel rölativizm" kavramını gündeme getiren Malinowski'nin tasvir ettiği kabilelere "ilkel" kavramının uygun düşmediği açık, ancak "ilkel"in halen tedavülde olmasının nedeni şimdiye kadar ona uygun alternatif bir kavramın bulunamaması, Batılıların ifadesine göre. Evet, varlık nedeni sayılan ilkel grupların ortadan kalkması sonucu bugün makas değiştiren antropoloji Batı uygarlığını incelemeye koyulmuş durumda. Hep 'başka'larını tanımlamaya alışmış Batılı antropolojinin kendi kültürünü tanımlaması zor görünse de, bu konuda ona önerilecek bir kaynak var: *Göğü Delen Adam-Papalagi.* Tuiavii adlı bir yerlinin ağzından Erich Scheuermann'ın kaleme aldığı bir "karşı-antropoloji klasiği"

olan Papalagi, Batının kendini tanıması açısından çarpıcı dersler içeriyor. (Göğü Delen Adam, Çev. Levent Tayla, Ayrıntı Yay. İst. 1989). Fakat antropolojinin kendi uygarlığını incelemeye almasının bir özeleştiri amacı taşıdığını sanmamak gerek. Bilgi dağılımının eksiksiz sağlandığı günümüzde, modern antropoloji, Batı'nın neden daha ileride olduğunu araştırıyor. (Andrew Mango, *Cumhuriyet* 30 Ekim 1994.) Evet, sonuç yine değişmiyor, ilkel gruplardan ümidini kesen antropoloji, bir başka düzlemde "biz ve onlar" ayrımını körüklemeye devam ediyor.

Tüm bu söylediklerimiz, antropolojinin geleceği hakkında iyimser olmamıza engel değil. Bir disiplinin kötüye ya da yanlış-kullanılması, ondan ümit kesilmesini gerektirmez. Antropolojinin herkesçe bilinen öneminin yanısıra, girmekte olduğumuz postmodern dönem, onun önemini daha da arttıracak özellikler taşımaktadır. Modernizme hayat veren değerlerin hızla aşındığı, insanların tutunacak yeni dallar aradıkları günümüzde antropoloji umulmadık işlevler yüklenebilir. Politik toplumdan sonra neredeyse "sivil toplum"un da aşıldığı, devletin "cemaatler" ve "etnik kimlik grupları"yla ilişki kurduğu, "bireye geniş bir hukukî tercih şansı" bırakan, "yerel ve geleneksel değerlerin hakemlik kurumları olarak devreye sokulduğu" yeni bir demokrasi biçiminde antropoloji, doğal olarak önemli fonksiyonlar görecektir. Bizden farklı olanlarla birlikte yaşamada en mükemmel ifadesini bulan Kur'anî anlamda "tanışma"ya antropoloji kılavuz olacaktır.

Zaten gerek Merrly Wyn Davies'in, gerekse Ekber Ahmed'in yaptıkları da, herkesçe bilinen 'sabıka'sından dolayı antropolojiyi silip atmak değil, epistemolojik ve metodolojik illetlerini tashih ederek İslâm'a özgü antropolojik paradigmayı oluşturmak ve onu İslâm ümmetinin sorunlarının çözümü, birlik imkanlarının araştırılması yolunda seferber etmek. Ekber Ahmed'in de işaret ettiği Batı'da çok sonraları adının konmasına karşın, muhteva olarak

antropolojinin köklerini el-Bîrûnî ve İbn Haldun (hatta Evliya Çelebi) gibi İslâm kaynaklarında bulmak mümkün. İslâm'ın kültürel mirasına henüz yeterince nüfuz edemediğimiz için belki kaç sefer Amerika'yı yeniden keşfediyoruz. Ahmed'in de üzerinde durduğu gibi İslâm dünyası için hayatî önem arzeden antropolojiden çok yönlü yararlanmak mümkün. Sözgelimi bir ahlak ve hayat düsturu olarak İslâm'ın yaşatılmasında çok önemli rolü olan, tam anlamıyla "kimlik ve geleneğ"i temsil eden tarikatler, zannediyorum bugüne kadar bu yönden bir inceleme konusu olmamıştır. Örneğin bu konuda araştırmalar yapan Hamid Algar, dünyadaki hangi Nakşibendi grubuna giderse gitsin, her Nakşi tarikatında aynı usul, erkan ve adabın geçerli olduğunu ve bu geleneğin kendisini şaşırttığını söylemişti bir keresinde. İşte mükemmel bir antropolojik araştırma konusu.

Kitabını çevirdiğimiz Ekber Seyyid Ahmed İslâm dünyasında haklı bir şöhret taşımasına karşın ülkemizde -maalesef- pek fazla tanınmayan bir ilim adamı. Derin bir metod bilgisine ve sağlam bir İslâmi bir arkaplana sahip olan Ahmed, her türlü ifrat ve tefritten, kompleksten, savunmacı ve saldırgan tavırlardan uzak, özgüvenli ve istikametli, deyim yerindeyse özlemini çektiğimiz bir müslüman aydın örneğini oluşturuyor. Sahip olduğu ilmî kariyer ile dünya ve İngiltere bilim çevrelerine kendisini kabul ettiren Prof. Ahmed, Cambridge'de çağımızın ünlü filozoflarından Ernest Gellner'in asistanlığını yaptı. Ahmed'in özelliği kitaptan da görüleceği gibi, iyi bir akademisyen olmasının yanısıra aynı zamanda başarılı bir mülkî amir olarak da kendisini kanıtlaması. Pakistan'ın çeşitli yörelerinde valilik yapan Ahmed, böylece ilk elden gözlemler yoluyla teorik çalışmalarını pratik uygulama ile de birleştirme fırsatını bulmuş. Her ne kadar elinizdeki kitap daha önce çevirilmiş olsa da, kısa bir süre önce dilimizde *İslâm'ın Keşfi* (Çev. Lütfullah Karaman, İz Yayıncılık, İst. 1994) adlı ilk kitabı yayınlanan Ahmed'in

Cep Yayınları'nda *İslâm ve Postmodernizm* adlı bir eserinin daha çıkacak olması, bu önemli yazarın yavaş yavaş ülkemiz gündemine girmeye başlaması açısından sevindirici bir gelişme.

Son olarak bu naçiz çalışmamın sevincine iştirak edemeyen, 1993 yılında Rahmet-i Rahman'a kavuşan, bana Arapça'nın kapılarını açan, Manisalı Mehmet Paşa Camii imamı, aziz hocam Hacı Mehmet Açıkgöz'ün aziz ruhuna ithaf ederek sözlerime son veriyorum.

BEDRİ GENCER
Edirnekapı, 3.2.1995

Önsöz

BU, ULUSLARARASI İSLÂM DÜŞÜNCESİ Enstitüsü'nün, bilimlerin İslâmileştirilmesi için yürüttüğü programın gerçekleştirilmesi babında okuyucuya sunduğu bir dizi çalışmanın ilkidir. Bu konuda düzenlenmiş çeşitli toplantılarda gündeme gelmiş ve tebellür etmiş bu program, insan bilgisini oluşturan çeşitli disiplinlerde gerekli İslâmileştirme eylemini gerçekleştirmek için tasarlanmış on iki adımdan oluşmaktadır.[1] Bu adımların bazıları, çağdaş Batı müktesebatını inceleme ve değerlendirmeye çalışır. Diğerleriyse aynı şeyi İslâmi bilgi birikimi için yapmaya çalışır. Burada amaç, her disiplinde, 'gelişim düzeyi'nin tam ustalığına erişmek, vardığı en son aşamayı yakalamak ve bu disiplini İslâmî temeller üzerinde yeniden kurmak için gerekli hazırlığı yapmaktır. Bunun anlamı, onun önyargı ve hatalarını düzeltmek, kusurlarını bertaraf etmek ve metodolojisini ve hedeflerini tashih etmektir. İslâmizasyon, bir bilgi kütlesinin dogmatik ilkelere yahut keyfî amaçlara tâbi kılınması

1. Programın ayrıntıları için bak. R. Farukî, *Bilginin İslâmileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, Çev. Fehmi Koru, Risale yayınları, İstanbul 1985. (Çev.)

anlamına gelmez. Fakat bu gibi kösteklerden, prangadan kurtarılması anlamına gelir. İslâm tüm bilgiye eleştirel olarak; yani evrensel, gerekli ve rasyonel olarak bakar. O, her iddianın içsel bütünlük, gerçeklerle tetabuk ve insan hayatının ahlakî kalitesine katkı deneylerinden geçtiğini görmek ister. Bundan dolayı, gelecekte ulaşmayı umduğumuz İslâmileşmiş disiplin, insan ruhu tarihinde yeni bir sayfa açacak ve onu gerçeğe daha da yaklaştıracaktır.

Eldeki çalışma, Batılı antropolojiyi İslâmî bir nokta-i nazardan değerlendirmek için yapılmış ilk sistematik girişimdir. Onun vardığ samimi sonuç, İslâm âlimleri için bu disiplinde, bu çalışmanın yazarını da motive eden, İslâm'ın evrensel ve nesnel ruhuyla uyuşan, öğrenecekleri ve kaçamayacakları çok şey olduğudur.

Dr. Ekber Ahmed'in bu incelemede sergilemiş olduğu, Batılı antropologların vardığı hatalı sonuçlar, hem nicelik, hem nitelik itibariyle insanı şaşkına çevirebilir. Bunların yanlış bilgiden kaynaklanmış olanları, az yahut çok can sıkıcı dertler olarak görülebilir. Bununla beraber, metodolojik yanlışlar, daha ciddidir. Metodolojik önyargı, İslâmî düşüncenin, mücadele için kaynaklarını seferber etmesini isteyen bir meydan okumadır. Hakikat davasına, kendi davası olarak bakan İslâm, diğer bir görüşaçısının doğruluğunu gösteren geçerli kanıtların olduğu yerde aklın tevazuyla ona boyun eğmesini salık verir. Fakat kanıtların sahte olduğu ya da bulunmadığı yerde İslâm aklı, kendisini, tutarsızlığı göstermeye mecbur hisseder. Gerçek, inhisarcıdır, başka şeylerle uzlaşmayı kabul etmez. Ve fakat, tüm Hakikatın yegane kaynağı olarak Allah'ı tanımanın erdemiyle İslâmi akıl, asla mütekebbir değildir. O, asla beyanlarının nihai olduğunu iddia etmez, böyle bir şey, özel vahiy imtiyazına mazhar olmak demektir.

İslâm dünyası nazarında, Batı antropolojisi çeşitli imajlar çizmiştir. İlk zamanların seyyah ve kaşifleri, Mısır'da Napolyon'a refakat eden bilim adamları ve generallar, İslâm eyaletlerinin sömürge

yöneticilerinin hepsi, sömürgeciliğin taleplerini karşılamak için sosyal gerçekliği araştırmaya çalışan 'antropologlar'dı. Aşk ve kardeşlik diniyle görevlendirilmiş misyonerler ve onlara tâbi olanlar -yani, bilgi yayan öğretmenler ve iyileştirici tıbbı uygulayan doktorlar-, ya müslümanları vatan haini ve işbirlikçi haline getirmeye ya da zihinlerinde İslâm'ın temellerini sarsmaya çalışan "antropologlar"dı. Son olarak, Batılı sosyal bilimciler ve diğer çok çeşitli meslek erbabı halkbilimciler, sanat ve edebiyat tarihçileri, dilbilimciler, etnomüzikologlar ve onların karikatürleri (müsveddesi) diyebileceğimiz Batı'da yetişmiş yeni müslüman âlim türü, kitlelerin yerli, taşralı ve popüler kültürlerini 'ulusal' varlığın İslâm-öncesi kaynakları olarak tanıtma sanatında ustalaşmış "antropologlar"dır.

Onların gafları ve önyargıları devasa boyutlara ulaşmıştır ve Dr. Ekber Ahmed'in öne sürdüğü gibi, onların yanlışlarını meydana çıkarmak ve temizlik işleminden geçirdikten sonra bilgilerini yeni bir düzene koymak kaçınılmazdır. Halbuki, yeni sömürgeci düşmana verdikleri bilinçsiz hizmetin farkında olmayanlar 'yararlı avanaklar' olarak mazur görülebilirse de, diğerlerine karşı konulmalı, ve onların, sömürgeciliğin dünya müslümanlarını duçar ettiği parçalanmadaki dahli, açıkça sergilenmelidir.

Islah edilmiş bir antropolojinin yöneltilebileceği olumlu istikamet, İslâm'ın görüşünden çıkarılmalıdır. Bu görüş, Allah'ın birliği ve aşkınlığı, aklı, hayatı -ve dünyayı- olumlama, evrenselcilik, ümmetçilik ve insanlığın esaslı bir ilkesi olarak ahlakî hizmet tarafından belirlenmektedir. Belki de bugün antropoloji için en güç koşul, İslâmî evrenselcilik ilkesine uymaktır. Batılı antropoloji, uzun zamandır, gerçekliği ırkmerkezli bir açıdan görme iptilasına düşmüştür. O, etnik karakteristikleri dışında kolay kolay tanımlayamaz insanı. Irk, bizzat mukaddes ve dokunulmaz, ne olduğu kadar ne olması gerektiğini de belirleyen nihai bir gerçeklik olarak alınmıştır. Kuşku yok ki, ırk (kavmiyet), Kur'an-ı Kerim'in de

Hucûrât Sûresi 13. âyetinde işaret buyurduğu üzere fıtrî bir olgudur; tanımlanma, olgunlaşma ve insan hayatını zenginleştirmesinden dolayı araştırma ve analize değer bir olgu. Fakat aynı derecede şüphe yoktur ki, ırk gerçeği, nihai varlık ve ahlak ilkesi olarak tüm değerlerin ona bağlı olduğu ırkmerkezciliğe (etnosentrizm) götürmemelidir. Bu çoğu antropologların düşmüş olduğu ve halen de düşmekten kurtulamadığı kültürel rölativizmin handikapıdır.

Antropoloji, bilgiyi arayan tüm disiplinler gibi, Avrupa tarihinin zorunlulukları tarafından hapsedildiği bu dar görüşten kendini kurtarmalıdır. O, kendini insanileştirmeli ve evrenselleştirmeli ve dünyanın insanlarına, bir hayvanat bahçesindeki örnekler imişcesine bakmayı bırakmalıdır. Sanki her örnek, kendi alışkanlıklarını ya da "kültürü" nü haddizatında otonom bir amaç olarak (yani başıboş olarak), yahut Batılı hakimiyetine elverişli araçlar ya da Batının dini, kültürü ya da medeniyeti tarafından doldurulacak boşluklar olarak taşımaktadır. O, tüm bilgi birikiminin basit fakat en eski gerçeklerini yeniden öğrenmelidir ki bunlar, İslâm'ın ilk gerçekleriyle eşittir; yani, gerçek birdir, tıpkı Allah'ın bir ve insanlığın bir olması gibi.

İsmail R. el-Farukî
Uluslararası İslâm Düşüncesi
Enstitüsü Başkanı.

BÖLÜM

I

1
Giriş

A. ANTROPOLOJİ BİLİMİ

DAHA ÇOK NAZARİ DÜŞÜNCEYE dayanan bu inceleme, güç ve kompleks bir konuyu ele almaktadır. Metafizik bir tavrı savunurken, aynı zamanda ideolojik bir argüman ortaya koymak ve bir yandan da ahlakî bir amaca hizmet etmek durumunda oluşu, onun işini daha da güçleştirmektedir. Bundan dolayı o, çağdaş İslâm toplumundaki bazı hayatî, merkezî meseleler üzerine sürüp gitmekte olan tartışma sürecinin tamamlanmamış bir parçasından, bu zincirin bir halkasından ibarettir.

Antropolojinin[1] -insanın incelenmesi- başlıca işi, başka kültürleri anlama sayesinde kendimizi anlamamıza imkan vermesidir. Antropoloji, bizi insanın özündeki birliğinden haberdar eder ve dolayısıyla herkesin bir diğerini farketmesine, hissetmesine imkan

1. Yunanca, anthropos (insan) sözcüğünden.

verir. Ancak çok yakın bir tarihte, insanların temelde benzer olduğu, bir takım temel ilgileri paylaştıkları, ve onun için de, birbirlerine karşı ortak bazı yükümlülükleri olduğu şeklinde bir düşünce, geniş bir kabul görmüştür. Bu inanç, açık ya da kapalı büyük dünya dinlerinin çoğunda vardır, fakat o, bugün "ilerlemiş" toplumlarda bile çoğu insan tarafından hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir ve azgelişmiş kültürlerin çoğunda da hiçbir anlam ifade etmez. Avustralya'da meskun bazı kabileler arasında, akraba olduğunu kanıtlayamayan bir yabancı, hüsnü kabul görmek şöyle dursun, tehlikeli bir dış unsur olarak görülür ve hiç gözünü kırpmadan kabile mensupları tarafından mızrakla vurulabilir. Kuzeybatı Uganda'daki Lugbara kabilesinin üyeleri tüm yabancıları, elleri üzerinde yürüyerek büyüyle insanları öldüren, tehlikeli ve sanki insan kılığına girmiş büyücüler olarak düşünürlerdi. Eski Yunanlılar da, kendileri dışındaki bütün insanları barbar, uygarlık dışı, insan muamelesi görmeye bile layık olmayan vahşiler olarak düşünürlerdi. Bugün çağdaş devletlerin çoğu vatandaşları da diğer ırklardan, uluslardan ya da kültürlerden insanları bunlardan çok da farklı olmayan bir tarzda tasavvur ediyorlar, özellikle onların ciltlerinin rengi farklıysa, yahut, başka dinleri veya politik inançları benimsiyorlarsa.

Seçkin bir İngiliz antropologun şöyle bir kaydı vardır: "Ben Tanzanya'da yönetici olarak bulunurken, halk arasında, Avrupa'lıların Afrika'lı çocukları ve diğerlerini kaçırarak konserve etler halinde satmak için onları işleyen yamyamlar olduğu şeklinde yaygın bir inanış vardı. Afrika'lılar hakkındaki bazı Avrupalı klişe düşünceler de bundan daha az saçma değildi. Ben uzun yıllar Afrika'da yaşamış (fakat hiçbir zaman üşenmeyerek bir Afrika dilini doğrudürüst öğrenmeye, veya onları efendi-köle ilişkisinin dışında tanımaya çalışmamış) Avrupalıların, Afrikalıların doğal aile sevgisinden yoksun bulunduğunu, onların minnet ve şükran duygusunu bilmediklerini ve dillerinde "teşekkür ederim" anlamında bir söz-

cüğün bulunmadığını öne sürdüklerini işitmiştim.

Burada sosyal antropolojinin tarihsel gelişimini ayrıntılarıyla tartışacak değilim, bunun tam hikayesi başka bir yerde bulunabilir. Fakat onun oluşumuna yol açan etkenler hakkında bir fikir sahibi olursak, çağdaş sosyal antropolojinin neden bir akademik disiplin haline geldiğini anlamamız kolaylaşacaktır. Deneysel ve gözlemsel bir bilim dalı olarak o, geçen yüzyılda dünya çapında muazzam artış gösteren beşeri etkileşim sayesinde gelişmiştir. En çok tanınan, çoğu kez doğal olarak kabul edilen, yaşayan insan topluluklarının incelenmesinin doğrudan doğruya meşru bir bilimsel ilgi olduğu düşüncesi, ancak şimdiye kadar bilinmeyen ücra insan toplumları hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşılmaya başlandıktan sonra belirgin hale gelmiştir. Bu toplumlar çok eski zamanlardan beri spekülasyon konusu olmuş ve ancak dünyada alimlerin onları ziyaret etmesini ve gözlem yapmasını mümkün kılan yeni, kolay ve hızlı ulaşım araçlarının bulunmasından sonra bilimsel anlamda incelenebilmişlerdir.

Başlangıçta, Afrika'da, Kuzey Amerika, Pasifik ve başka yerlerdeki onsekizinci ve ondokuzuncu asır misyoner ve gezginlerinin verdikleri bilgiler, gözlemler, geçen yüzyılın ikinci yarısında yazılmış, ilk batılı antropoloji çalışmalarına hammadde kaynağını oluşturmuştur. Bundan önce ise insan eseri kurumlar ve onların kökenlerine ilişkin bolca tahmin yapılmaktaydı- üstelik onsekizinci yüzyılın ilk zamanlarında. Sözgelimi İngiltere'de Hume, Adam Smith ve Ferguson; ve ayrıca Avrupa kıtasında Montesquieu, Condercet ve diğerleri de ilkel kurumlar hakkında yazmışlardı. Bu kurgusal düşünceler çoğu kez parlak olsa da, sözkonusu düşünürler empirik yöntemlerle çalışan bilim adamları olmadıklarından, vardıkları sonuçlar da sınanma imkanına sahip kanıtlara istinad etmiyordu. Aksine düşünceleri, büyük oranda kendi kültürlerinin rengini taşıyan kavramlardan çıkarım yoluyla ortaya konmuştu. On-

lar, gerçekte, Avrupanın filozofları ve tarihçileri idi, bizim şimdi terminolojik anlamda bildiğimiz antropologlar değillerdi.

O zaman geçerli ortak görüş, uygar insanların, bir takım vahşilerin hayat tarzını incelemekten öğreneceği, işe yarar bir şey olamayacağı yolundaydı. Rivayet edilir ki, ondokuzuncu yüzyılın sonunda bile, ünlü Sir James Frazer'a, âdetleri hakkında nice kitap yazdığı ilkel insanlardan birini hayatında hiç görüp görmediği sorulunca, verdiği karşılık "Allah göstermesin!" olmuştur. Bununla beraber, bu yazarların, modern sosyal antropologların habercisi olduklarını da görmezlikten gelemeyiz.

Modern sosyal antropoloji, yanlış anlamalarına ve hatalarına rağmen, bu ondokuzuncu yüzyıl bilginlerine çok şey borçludur. Onların kafaları esas itibariyle ebediyen yitirilmiş bir geçmişin yeniden inşasıyla meşgul bulunsa da, sosyal kurumlar ve farklı toplumların kültürel ve sosyal kurumları arasındaki ilişkilerle ilgilenen haleflerine de bu bakımdan benzemektedirler.

Ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar, dünyanın her tarafından gelen, hatırı sayılır bir miktarda türlü etnografik bilgi, malzeme toplanmıştı. Bunların içinde en ünlü kolleksiyon, James Frazer'ınkiydi. Onun dinî inanç ve uygulamaları derlediği çalışması, yüzyılın başlarında "Altın Dal" adıyla çeşitli defalar basılmıştı. Frazer bu çalışmasına, Tanrının bir temsilcisi olarak rahip hükümdarın gücü azalmadan önce öldürülmesi ve yerini bir başkasının alması gerektiğini anlatan bir Roma efsanesinde bulunan fikirle başlar. Frazer çalışmasında, bütün dünyadaki "ilkel" din ve büyü uygulamaları hakkında geniş bir bilgi birikimi toplamıştır. Selefleri, yani kendisinden önceki antropologlar gibi, Frazer da başlıca kökenlerle ilgiliydi, fakat o, aynı zamanda, sosyal antropolojinin (kendisi "sosyal" sıfatını bu disipline ilk koyanlardan biriydi) olgulardaki süreklilikleri veya genel yasaları araştırması gerektiğini iddia etmiştir. Onun kafasındaki kanunlar, maamafih, insan toplumunun

ilk aşamalarında temsil edilmişti ve kendisinin ve evrimcilerin inandığı gibi, mevcut "ilkel" toplumlar ile de örneklenmişti.

Çağdaşlarının çoğu gibi, Frazer da, hâlâ, büyük ölçüde bilimsel formasyonla pek fazla ülfeti olmayan kişiler tarafından, dünyanın çeşitli yerlerinden aktarılan ve o yüzden, onlara gerçek anlamını verebilecek yaşadıkları sosyal bağlamdan ayrı mülahaza edilen mücerret "âdet"lerle meşgul idi. Frazer'ın yaklaşımı, modern sosyal antropologlarınkinden çok farklıydı. Öyle olsa bile, çalışmasının edebî hüneri ve hayal gücü, Batı'da gerek bilginlerin, gerekse genel okuyucunun muhayyilesini cezbetmiştir.

Etnografik bilginin miktarı artar ve niteliği de tedrici olarak düzelirken, bazı âlimler şunu görmeye başladı: bu materyal, sadece, ilkel insanlar veya insan toplumunun varsayılan ilk aşamaları hakkında önceden ileri sürülen fikirleri tasvir etmek için kullanılamayacak kadar önemlidir. Böylece gittikçe gözler, bu geniş etnografik malzemenin, layık olduğu şekilde karşılaştırmalı bir tür analizine duyulan ihtiyaca çevrilmiş ve pratik kaygılar da bu ilginin artmasına yol açmıştır. Bunun üzerine sömürge yöneticileri ve misyonerler, gittikçe, meşgul oldukları halkların sosyal ve kültürel kurumlarının kavranmasıyla çalışmalarının yararlı olacağını görmeye başladılar. Aşağıda tartışılacağı üzere, basit toplumlar hakkında yazılan ilk monografilerin önemli bazıları, görevli misyonerler ve sömürge subayları tarafından ortaya konmuştu.

İçinde bulunduğumuz yüzyılın dönemecinde, insan topluluklarının ilk elden alan araştırmalarına yönelik sistematik bir girişim ile, sömürgeci teşebbüs tarafından dayatılan bilimsel bir ilgi gelişmeye başlamıştır. Ki o zamana kadar antropologlar, bu toplulukları yalnız amatör gözlemcilerin bölük-pörçük gözlemleri yoluyla tanıyorlardı. Bundan önce bireysel birtakım alan araştırmaları olmuştu ki, çok azı istenen düzeyde gerçekleşiyordu. Franz Boas'ın 1880'lerde Eskimolar arasında yaptığı araştırma, bunun tanınmış bir örneği

idi. Keza Morgan'ın Hindistan yerlileri arasındaki incelemesi de bir-iki nesil öncesinde yapılmıştı. Fakat, 1900'ların başında, belirli ulusların sosyal ve kültürel hayatının geniş bir kesimini kapsayan, alan araştırmalarında elde edilen bilginin sistematik bir tarzda toplanması, genellikle sosyal antropologların işinin esaslı bir parçası olarak görülmeye başlanmıştı. İngiliz antropologları bu doğrultuda çalışmaya sevkeden önemli bir etken, 1898'de Torres Straits keşif grubu olmuştur. A.C. Haddon tarafından idare edilen bir grup antropologun bulunduğu bu heyet, Melanesia'[2]nın bir kısmında kapsamlı bir alan araştırması yapmıştı. Daha sonra, Radcliffe-Brown'un Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yaptığı, Andaman[3] adalılarına dair incelemesi ve Malinowski'nin Birinci Dünya Savaşı esnasında Batı Pasifik'teki Trobriand Adaları'nda gerçekleştirdiği çalışması özellikle modern sosyal antropolojide mühim etkiler uyandırmıştır.

Bilimsel ilginin, geçmiş toplumların yeniden inşasından çağdaş toplumların araştırılmasına dönüşmesiyle, modern sosyal antropoloji de başlamış oldu. Bu noktadan itibaren, sosyal antropologlar, artık, bunlar, teorik şemalara ne kadar ustalıklı dokunsa ve bunlara istinaden ne kadar geniş çaplı karşılaştırmalar yapılsa da, muayyen âdet ya da kurumlar hakkında elde edilen mücerret bilgi parçalarının toplanması ile yetinmez oldular. Artık, Frazer gibilerine olduğu gibi, tarihin tüm dönemlerinden ve dünyanın her köşesinden, çeşitli seremonilere, yahut totemik uygulamalara dair yığınla örnek toplamak, emek ve zaman harcamaya değer görünme-

2. Melanesia; Okyanusya'nın güneybatı bölümünü oluşturan takım adalar topluluğu, Yeni Kaledonya, Bismarck, Solomon, Yeni Hebrit, Fiji ve diğer küçük takımadalardan oluşur. (Çev.)

3. Andaman Adaları, (Nikobar Adaları ile birlikte) Bengal Körfezi'ndeki adalar grubu; Hindistan Cumhuriyeti'nin yönetimindedir; anakenti Port Blair'dir. (Çev.)

di. "İlkel toplumlar" sonunda kendilerine gelmişti; onlar, artık salt çalışkan araştırmacı tarafından içinden her türlü yabancıl malzemenin çıkarılabileceği geniş bir depo değildi. Şimdi kabul edildi ki, bunlar, Batı Avrupa'nın bilinen devletlerinden ne kadar farklı da olsa, yine de, sistematik biçimde organize olmuş ve yaşayabilir topluluklardı. Böylece, ilk kez, şu soru gündeme geliyor: Bu, gayr-i maruf (bilinmeyen) sosyal ve kültürel sistemler nasıl anlaşılabilir?

Soru, köklü analitik ve entellektüel bir geleneğe sahip olan Fransız sosyolojik düşüncesi tarafından cevaplanmaya çalışılmıştı. İnsan toplumu hakkında yazan onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl Fransız yazarları, en çok toplumun "doğa" sı ve insanların sosyal kurumları ile ilgileniyorlardı. Onların ilgisi, gerek genel, gerekse özel vakalar bakımından, gelişim tarihinden çok, insan toplumunun özünün ne olduğu noktasında yoğunlaşıyordu. Böylece Comte, selefi ve hocası Saint-Simon gibi, toplumların, salt, bireylerin toplamı olmaktan çok, bağımsız sistemler olduğunu vurgulamaya ağırlık veriyordu. Ne bir Afrika köyü, ne de bir üniversite kasabası, sadece insanların bir toplamı, ne bir ev, sadece bir tuğlaların toplamı ve ne de bir organizma, salt hücrelerin bütününden ibarettir. Bu varlıkları, sadece, kendilerini oluşturan parçaların, bileşenlerinin bütününden daha fazla birşey yapan, fonksiyonel bir birim kılan şey, bu unsurların, birbirleriyle belli bazı özgül ve tanınabilir şekillerde bağlanmasıdır. Farklı insan toplulukları arasındaki az yahut çok kalıcı ilişkiler, toplumlardan bahsederken kendisine atıf yaptığımız ilişkilerdir.

Fransız düşünürleri, toplumların, şayet bağımsız sistemlerse, birbirleriyle ilişkili parçalardan oluşması gerektiğini düşünmüşlerdir. Aynı şekilde, onlar, en azından ilke açısından keşfedilmesi mümkün olan, doğa kanunlarına benzer kanunlar gereğince, bu parçaların birbirine ve bağlı bulundukları toplumun bütününe raci olması gerektiğini varsaymışlardır. Öyleyse, açık ya da kapalı ola-

rak fiziksel organizmanın, yani doğal düzenin mekanizmasıyla mukayese edilen toplumların ve "T"si büyük Toplum'un işleyişini anlamak, tüm yapıyı sürdürecek şekilde işleyen sosyal organizasyonun kanunlarını keşfetmek suretiyle başarılabilirdi. İnsan toplumlarının incelenmesine yönelik bu 'organizmacı' yaklaşım, ciddi bazı sınırlamalara sahiptir ve yanıltıcı olabilir. Fakat bu, önemli bir gerçeğe işaret etmiştir ki, bu insan topluluklarındaki sosyal kurumların ve âdetlerin, her nasılsa birbirleriyle bağlantılı olduğu ve sistemin bir parçasındaki değişikliğin diğer parçalarında da değişikliğe yol açabileceğidir. Bu, böylece anlaşılınca, gerçek insan toplumları hakkında bazı soruların sorulması, ve hatta cevaplanması mümkün oldu. İnsan kültürleri konusunda 'parçacı' (piecemeal) görüşün egemen olduğu günlerde bu soruların deşilmesi güç olmuştur. Böylece, birbirinden uzak çoğu toplumda görülen, kaynanadan kaçınma gibi bir âdetle karşılaşan antropolog, artık onu, sadece başka yerlerdeki görünüşte benzer âdetlerle karşılaştırma amacı için kaydetmekle yetinmez olmuştu. O, şimdi, karı-koca münasebetini ya da, iskan tarzını düzenleyen kurumun tazammunları hakkında soru sormaya başlamıştır. Bu 'organizmik yaklaşım' en sofistike ifadesini, hâlâ, sosyal antropolojideki en önemli etki kaynaklarından biri olan Emile Durkheim'in yazdıklarında bulmuştur.

Burada benim kaygım, modern sosyal antropolojinin kumaşını dokuyan en önemli iki damarı vurgulamaktır. Bunlardan biri, İngilizler ve daha çok Alman ve Amerikan antropolojisi tarafından temsil edilen olgu-bulan, deneyci ve tasvirci gelenek; diğeri de Fransız sosyal felsefesini ifade eden "bütüncü" (holistic) analitik entellektüelizmdir.

Tam bu noktada, modern sosyal antropolojinin mahiyeti hakkında başlangıç kabilinden bir tanımı verebilir miyiz? Antropoloji, tanımlama yoluyla insanın incelenmesidir. Fakat, bazı antropologlar, inceleyebileceğini yazmışlarsa da, hiçbir disiplin tek başı-

na insanı, her yönüyle inceleyemez. Genellikle, sosyal antropologlar, insanın sosyal bakımdan, yani yaşayan topluluklardaki diğer insanlarla ilişkileri bağlamında incelenmesi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Öte yandan, okur-yazar toplumlardaki daha kompleks sosyal ve kültürel hayatın muhtelif boyutları, büyük ölçüde tarihçilerin, iktisatçıların, siyasal bilimcilerin, sosyologların ve diğer bir sürü uzman bilginlerin ilgisine bırakılmıştır.

Elbette, antropolog, insanlarla ilgilenir; onlar kendisiyle çalıştığı hammaddelerdir. Bununla beraber, bir sosyal antropolog olarak, onun ana ilgisi, bu insanların başka insanlarla paylaştığı şeyler ve kültürel hayatlarının kurumsallaşmış yönleridir. Bu nedenle sosyal antropologlar, inceledikleri toplumlardaki her sosyal münasebetle alakadar değillerdir, onlar, esas itibariyle mutat, göründükleri toplumların nisbeten kalıcı çehresini oluşturan ilişkiler üzerinde yoğunlaşırlar.

Bugün vurgu, esas itibariyle deneysel ve işlevsel yaklaşım üzerinedir. Çağdaş sosyal antropolojinin ilgisinin odak noktası, farklı insan türleri arasındaki, daha yüksek bir soyutlama düzeyinde de, ilişkiler arasındaki ilişkilerin araştırılmasıdır. Bunu biraz daha açalım. Sosyal antropolog, sadece, örneğin, muayyen bir başkanla, muayyen bir tâbi arasındaki ilişkiyle ilgilenmez. Biraz önce kaydettiğimiz gibi o, incelenmekte olan toplumun ve bir örnek olarak alınan muayyen olayın karakteristiklerini oluşturan başkan ve tebaa arasındaki ilişki türleriyle ilgilenir. Bunun da ötesinde o, başkan-tebaa arasındaki ilişki sisteminin, toprak mülkiyeti sistemi veya farklı akraba türleri arasındaki ilişkiler gibi, toplumdaki diğer ilişki düzenleri üzerindeki etkileriyle meşgul olur.

İlerde göreceğimiz gibi modern sosyal antropolojide vurgu, bağlam ve ilişkilerin araştırılması üzerinedir. Çağdaş sosyal antropolojinin hakkını teslim etmek gerekirse, Batı'da sosyal bilimler alanında gelişen bu bağlamsal anlayışa çok önemli katkıda bulun-

muştur. Fakat antropologlar bugün gittikçe, dershane dışında pratik sorunlar ve onların çözümleriyle alakadar olmaktadırlar.

Birleşmiş Milletler Örgütü, İngiliz Uluslar Topluluğu hükümetleri, Birleşik Devletler ve başka merciler, yetişmiş sosyal antropologlardan oldukça yararlanmışlardır. Bu yararlanma, çeşitli yollardan olmuştur. Önce, uzman sosyologlar yahut sosyal antropologları sürekli kadrolarına katmışlardır. Böylece antropolog, bir kamu görevlisi olmuştur. Bu bakımdan ilk işi, meslekî eğitim sırasında kazandığı özel bilgi ve teknikleri karşılaştığı pratik sorunların üzerine çevirerek onları çözmeye çalışmak olmuştur. Hükûmet görevlisi antropologlardan, emek göçü, belli kabilelerde politik otoritenin yerini kimin alacağı ve önerilen toprak reformunun yolaçacağı muhtemel sonuçlar gibi konularda danışmanlık yapmaları istenmiştir. Böyle bir konuma sahip olan antropolog, bir tür, antropolojinin genel uygulayıcısı olmuştur.

Böyle bir meslek için, pratik eğilimli antropologlar adına söylenecek çok şey vardır. Hükûmetler doğru bir istihdam yaptıkları takdirde iyi bir hizmet alacaklardır. Bazı Afrika hükûmetleri, bu şekilde, profesyonel sosyal antropologlardan başarıyla yararlanmışlardır. İster hükûmetler, ister misyonerler, veya işadamları olsun, bu işverenler istihdam ettikleri antropologlarına, alanlarındaki yeni teorik gelişmeleri yakından izleyip haberdar olmalarına imkan verecek yeterli boş vakit tanımalı, aynı şekilde kendilerine tevdi edilmiş problemlere yaklaşımlarında geniş bir serbesti vermelidirler.

Bir hükûmetin pratik anlamda sosyal antropolojiden yararlanabileceği ikinci bir yol, özgül bir araştırma kesitini gerçekleştirmek üzere bir ya da iki yıllık bir dönem için sözleşme yaparak profesyonel bir kişiyi istihdam etmektir. Bu yöntem, belli bir sorun, kapsamlı, profesyonel bir araştırmanın masrafını haklı gösterecek kadar önemli addedildiği takdirde iyi işler ve sonuç verir. Dinî ku-

rumlar hakkında özel bir araştırma yapmış olan bir antropolog, belli bir bölgedeki ayrılıkçı bir hareketin zuhurunu araştırmak veya politik örgütler hakkında uzman bir kişi, yönetim yapısında esaslı değişiklikler yapılması önerilen bir toplulukra inceleme yapmak üzere tutulabilir. Sudan hükûmeti bu şekilde İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, Evans-Pritchard ve Nadel adlı antropologları kullanmıştır. Bu gibi uzmanlık isteyen işler için, hükûmetler, daha önce alan deneyimi yaşamamış genç antropologlar yerine, deneyimli ve oturaklı bilginleri seçmekle en iyisini yaparlar. İlk elden alan araştırmaları, en iyi üniversiteler ve diğer araştırma teşkilatları vasıtasıyla kontrol ve finanse edilebilir. Çünkü ilk tur alan araştırmasını gerçekleştiren bir sosyal antropolog, hâlâ öğrenimini sürdüren bir öğrenci mesabesindedir. Eğer, tam ehliyetli bir profesyonel olacaksa, ona, idarî olmaktan çok akademik bir nezaret gereklidir.

Hükûmetlerin antropolojik araştırmaların sağladığı bilgilerden yararlandığı üçüncü bir yol, üniversitelere veya diğer araştırmaları destekleyen birimlere akademik olarak bağlı şekilde çalışan uzmanlarca yürütülen araştırmaları desteklemek, teşvik etmek veya sadece hoşgörmektir.

B. ANTROPOLOJİ VE DİĞER İNSAN BİLİMLERİ

Sosyal antropologlar, insanların âdetlerini, sosyal kurumları, değerleri ve bunların birbirleriyle ilişki kurma tarzlarını inceler. Onlar araştırmalarını, başlıca, çağdaş, küçük-ölçekli topluluklar bağlamında yürütürler ve yegane değilse de merkezî ilgileri sosyal ilişkiler sistemine yöneliktir. Sosyal antropolojinin diğer antropoloji dalları ve keza diğer bazı sosyal bilimlerle olan ilişkisi hakkında bir şeyler söylemek, yararlı olacaktır.

İngiltere'de "antropoloji" deyimi, kabaca az-çok birbirine yakın birtakım farklı araştırma dallarını ifade etmek üzere kullanılır. Gerçi bu ilişki, aralarında içkin bir münasebetten çok, bunların in-

sanın 'evrim'ine dayanan araştırmalar olarak beraber gelişmeleri ve köken olarak da birlikte düşünülmeleri şeklindeki tarihsel gerçekten gelmektedir. Böylece, fizikî antropoloji (insanın gelişimi bilimi), prehistorik arkeoloji (tarih öncesi izler bilimi), ilkel teknoloji, etnoloji (karşılaştırmalı kültür bilimi) ve etnografi (toplum kültürü bilimi), sosyal antropoloji ile beraber, hepsi antropoloji genel başlığı altında toplanmıştır; problem ve yöntemleri önemli ölçüde sosyal antropoloji ile örtüşse de, sosyolojinin başlığı altında toplanmamıştır. O halde, antropoloji kelimesinin, farklı insanlara farklı anlamlar ifade etmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Antropoloji "sosyal" sıfatını aldığı zaman bile, hâlâ bazı insanların aklına kemik ve kafatası ölçümleriyle ilgilenmek, bazılarına tarih öncesi insan ve eserlerine alaka, daha başkalarının aklına da egzotik, tercihan cinsel âdetlere 'takmak' geliyordu. "Antropoloji" sözcüğünün belirsizliğinin yolaçtığı karışıklıktan dolayı, uğraştığımız konu için başka bir ismin bulunması, iyi bir şey olurdu. Ne yazık ki, henüz hiç kimse, daha iyi bir ad, önerememiştir.

Şimdi kısaca, konunun İngiltere ve Uluslar Topluluğu (The Commonwealth)'nda anlaşıldığı şekliyle, sosyal antropoloji ile diğer bazı antropoloji dalları, yani, fizikî antropoloji, prehistorik arkeoloji yahut prehistorya, etnografi, etnoloji, ve kültürel antropoloji arasındaki mevcut ilişkiyi tartışalım. Ondan sonra onun tarih ve psikolojiyle olan ilişkisini ele alacağım. Sosyal antropolojinin aynı zamanda diğer bilgi şubeleriyle de kısmen ilgisi vardır; siyasal bilim, ekonomi, beşerî coğrafya, tarım, hatta felsefe ve ilahiyat bunlardan birkaçıdır. Bu ilişki şaşırtıcı değildir, çünkü sosyal antropologlar, inceledikleri toplumların tüm sosyal ve kültürel hayatlarını en azından kısmen dikkate aldıklarını iddia ederler. Tüm bu disiplinlerin insan kültürünün çeşitli yönleriyle ilgisi vardır. Sosyal antropoloji bu disiplinlerle sık sık alışverişte bulunsa da, aralarındaki sınır konusunda herhangi bir belirsizlik ya da ihtilaf sözkonu-

su değildir. Bu bölümde tartışılan konuların durumuna gelince, maamafih, bunların sosyal antropolojiyle olan bağı yalnız sıkı değil, aynı zamanda çoğu kez karışık ve bazen de tartışmalıdır.

Kıta Avrupa'sında antropoloji, fizikî antropoloji anlamına gelir. Bu disiplin, fiziksel bir organizma olarak insanla ve onun biyolojik evrim şemasındaki yeriyle ilgilenir. O, insanın ilk biçimlerinin sınıflandırılması, tür ırkları arasındaki fiziksel farklılıklar, Homo sapiens, insan genetiği ve farklı fizikî çevrelere fizyolojik uyum ve tepki tarzları gibi konularla uğraşır. Bu inceleme önemli ve ilginç olmakla birlikte toplumların sosyal kurum ve inançlarının analiziyle fazla bir alakası yoktur.

Bugün, en azından İngiltere'de, etnografi ile etnolojiyi birbirinden ayırmak âdet olmuştur. "Etnografi" terimi, insan toplumlarının, genelde antropologların sıkça inceledikleri daha basit, küçük ölçekli toplumların tasviri anlatımına atıf yapar. Etnografinin, bu anlamda sosyal antropolojinin hammaddesi olduğu söylenebilir. Bununla beraber, tasviri çalışmalar, kısmen, açık ya da örtük, genelleme ve mukayeseye delalet ederler.

"Etnoloji" terimi, önceden, fizikî antropoloji ve prehistoryayı da içeren, hemen hemen tüm antropolojik çalışmaları ifade etmek üzere kapsamlı bir terim olarak kullanılırdı. O, bazen Amerika ve Kıta Avrupasında hâlâ öyle kullanılır. Fakat İngiliz sosyal antropologları, onu, uzak geçmişlerinden hareketle, şimdiki durumlarını açıklamaya çalışan, okuma-yazma bilmeyen insanlar ve kültürlerin araştırmalarına hasretmeyi yararlı bulmuşlardır. Bu anlamda etnoloji, insanları, ırksal ve kültürel karakteristiklerine göre tasnif eden ve bunları tarihlerine ve tarih-öncelerine atıf yoluyla açıklamaya çalışan bir bilimdir. Somut bir örnek vermek istersek, belli bir tip kano'nun (hafif sandal) kökenine dair araştırmalar, etnolojik araştırmalardır. Aynı zamanda onun, sosyal antropolojinin dairesine giren insanlar açısından pratik ve sembolik önemi ve çağdaş

kullanımı hakkında bilgi edinmesi de, araştırmasının bir uzantısıdır.

Bugünlerde, benim zaten işaret etmiş olduğum gibi, çok kez sosyal antropoloji ve kültürel antropoloji arasında bir ayrım yapılmaktadır. Kültürün, Sir Edward Tylor tarafından yaklaşık bir asır önce tasvir edilmesinden bu yana, toplumun bir üyesi olarak insan tarafından kazanılan, bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, âdet ve diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren, kompleks bir bütün olarak, çeşitli tanımları yapılmıştır. En geniş anlamıyla "kültür" kavramı, içgüdüsel olmayıp öğrenilen ve çeşitli öğrenim süreçleri sayesinde nesilden nesile aktarılan tüm beşerî faaliyetler alanına atıf yapar. Çok kez, insanların fiziksel etkinlik yoluyla ortaya koyduğu ürünler, "maddî kültür" terimi altında toplanmıştır. Bu şekilde anlaşılan kültürel antropoloji, açıkça görüldüğü gibi, pratik anlamda, insan hayatının biyolojik faaliyet dışında kalan tüm yönlerini kapsayan son derece geniş bir kullanım alanına sahiptir. Sosyal antropolojinin merkezi ilgisini oluşturan, insanların sosyal kurum ve değerleri, bu alanın yalnızca küçük bir kısmını işgal eder.

Tüm bu faaliyet alanını incelemek kolay olmayıp, çoğu İngiliz sosyal antropologları, "kültür"ü, sistematik incelemeye elverişli, özgül bir alanı göstermekten uzak, fazlasıyla geniş bir kavram olarak düşünürler. Belki bir asır önce bir bilgin, genel çapta, insanın, en azından "ilkel" insanın tüm hayatını ele alabilirdi, oysa bugün antropolojik bilgi ve tekniklerdeki ilerlemeler, bunu olanaksız kılmıştır. Gerçekte bugün kültürel antropoloji, dilbilim, kültürel etkileşim ve kişilik araştırmaları, etnomüzikoloji ve ilkel sanatın incelenmesi gibi, birçok ihtisas alanlarına ayrılmıştır. Genellikle Amerikalı bilginler, bazılarının esas itibariyle "sosyal yapı"yla alakalı daha dar bir uğraş olarak gördükleri sosyal antropolojiden çok, kültürel antropoloji üzerine vurgu yapmışlardır. Kültürel antropolojinin içeriğine daha geniş bir açıdan yaklaşılması, bilimsel ilgi-

nin,* çoğu İngiliz antropolojisinde az gelişmiş olan, kültürel etkileşim araştırmaları ve öğrenim teorisi gibi geniş bir dizi alana dağılmasına yol açmıştır. Bu geniş görüş aynı zamanda, kültürlerin yahut toplumların sistematik bütünler olarak analizinden çok, kültürün belirli yönleri yahut müfredatına (items), "kültür özellikleri" denilen olgulara yönelik bir ilgiyi de içermiştir. Amerikan antropolojisi, yukarıda tanımlandığı gibi, İngiltere'de anlaşıldığı şekliyle, sosyal antropolojiye olmaktan daha çok etnolojiye yakındır.

Amerika'da sosyal sistemlerden çok, kültürün müfredatına olan ilgi, kısmen, bu ülkede araştırmacıların en kolay ulaşabileceği etnografik malzemenin doğasından kaynaklanmaktadır. İngiliz sosyal antropolojisi ise büyük ölçüde, Pasifik'teki ada nüfusu ve Afrika'daki kabile toplumları gibi, toplumları, "hâlâ yaşayan ilgi konuları" sayılan insanların alan araştırmalarına dayanmaktadır. Yakın zamanlara kadar, Amerikan araştırmacıları, bu gibi canlı malzemeye çok daha az ulaşabilmişlerdir. Amerikan antropologlarının aralarında çalıştığı, Kuzey Amerika'daki Hindli grupların (kesinlikle hepsi değilse de) çoğu, üyeleri çok kez geleneksel kültürlerine dair geniş bir bilgiyi muhafaza etseler de, çok önce, "yaşayabilir toplumlar" olarak varlık sahnesinden çekilmişlerdir. Amerika'da sosyal ve politik örgütün sorunları, Afrika ve Pasifik'teki hâlâ ayakta kalabilen toplumların araştırmasında gösterdikleri gibi, aynı önemle kendilerini gösteremezlerdi. Böylece Amerika'da, yeni İngiliz sosyal antropolojisinin başlıca katkısını yaptığı alan olan işleyen sosyal sistemler olarak gerçek toplulukların analizinde, İngiltere ve Uluslar Topluluğu ülkelerinden daha az çalışma yapılmıştır. Bu genellemeden bazı önemli istisnalar yapılabilir, ancak bazı modern İngiliz sosyal antropologlarının, Amerikan antropologlarının yazdıklarından çok, Amerikan sosyologlarının yazdıklarından etkilenmiş olduklarını iddia etmesi anlamlıdır.

Amerika'da kültürel antropologlar, sembollerin incelenmesi-

ne ağırlık vererek bu sembollerin toplumda birey ve grup davranışını nasıl açıkladığını araştırırlar. Amerikalıların önde gelen antropologlarından biri olan Clifford Geertz kültür hakkında şöyle yazar: "Kültür kavramı, esasen, semiyotik (işaret bilimine ait) bir kavramdır. İnsanın bizzat kendisinin ördüğü bir anlam ve semboller ağına takılmış bir hayvan olduğunu söyleyen Max Weber'e katılarak, ben de, kültürü, bu dokular ve onun analizini de bundan dolayı, yasa bulmaya çalışan deneysel bir bilim olarak değil, anlamı araştıran, bulmaya çalışan yorumcu bir ilim olarak telakki ediyorum. Kanımca bu, görünüşte bir tür bilmece sayılabilecek sosyal ifadelerin yorumuna dayanan bir açıklama işlemidir." (Geertz 1973: 5).

Tersine, kendisini sosyal antropoloji olarak adlandıran İngiliz antropolojisi, toplumu açıklamaya yönelik bir görüşle sosyal yapı ve organizasyona bakar. Aşağıda, bu farklı ekollerin aynı toplumu nasıl farklı açılardan yorumladığını gösteren bir örnek bulacaksınız.

İkisi de Batılı antropologların en seçkinlerinden olan ve Atlantik'in her iki kıyısındaki ayrı antropoloji ekollerine öncülük eden Princeton'da Clifford Geertz ve Londra'da Ernest Gellner, Fas toplumunu incelemişlerdir.[4] Öncekine göre (*Meaning and Order in Moroccan Society* 1979, (Fas Toplumunda Anlam ve Düzen) adlı kitabında olduğu gibi) toplum, pazar (piyasa) ve alışverişin doğurduğu işlemlerden husule gelen ilişkiler sayesinde yorumlana-

4. Edward Said'in (1978) Siyonist diye Yahudi bilginlere saldırmasına rağmen, tüm yahudi bilginler Siyonist değildir. Fas'ta yapılmış en usta antropolojik çalışma, itibari de olsa, Yahudi arkaplanına sahip şu araştırmacılar tarafından sunulmuştur: Brown, C. ve H. Geertz, Gellner, Rabinow ve Rosen. Bernard Lewis'in dikkat çektiği gibi, içinde yaşadıkları Batı medeniyetlerine göre müslümanlara karşı yakınlık bir Yahudi duyumu mudur? (Lewis 1972: 35-6). Bu araştırmalardan biliyoruz ki, Yahudi grupları Fas'ta, müslüman çoğunlukla uyum içinde yaşamaktadır.

bilir. Pazar, toplumdaki ilişkilerin sembolik tezahürü olarak daha büyük sosyal davranışı ve toplumu açıklamaya yardım eder. Aksine, Atlas dağlarındaki Berberler arasında (1969, 1981.) çalışmış olan Ernest Gellner, sosyal yaşamı, kesimli (segmentary)[5] kabile toplumlarını karakterize eden ilkeler temelinde örgütlenmiş bir yapı olarak görmüştür. Yaklaşımdaki bu farklılıklar ne kadar önemli olursa olsun, ne kadar abartılırsa abartılsın, şunu unutmamak gerekir ki onlar, büyük ölçüde vurgudaki bir farkı (yani mahiyet farkını değil, derece farkını-Çev.) gösterir, sosyal antropologların ve kültürel antropologların farklı araştırma konusunu incelediklerini göstermez veya en azından göstermemelidir. Gözlemcinin ana ilgisi, ister toplumda, ister kültürde olsun, gözlediği gerçeklik, yani birbirleriyle ilişki halindeki insanlar realitesi, birdir. Kültürel ve sosyal antropologlar bazen, farklı türden sorular sorarlar bununla beraber biz, birbiriyle örtüşen birçok nokta olduğu için bunları ayırdederiz.

Sosyal antropolojiyle diğer antropoloji türleri arasındaki ilişki için verdiğimiz bu kadar izahat yeter düşüncesiyle, şimdi onun, diğer bazı sosyal bilimlerle, hepsinden önce de tarihle olan ilişkisine dönmek istiyorum.

Tarihçilerin başlıca ilgileri, uzak ya da yakın olsun, geçmişe yöneliktir; işleri, geçmişte nelerin olduğunu ve niçin olduğunu keşfetmektir. Genellikle onlar, genel örneklerden, ilkelerden veya bu vakaların ortaya koyduğu kanunlardan çok, geçmiş olayların belli sonuçları ve onların oluşum koşullarıyla ilgilidir.

İki farklı disiplin olsalar da, sosyal antropolojinin iki önemli bakımdan tarihle çok yakın bir ilişkisi vardır. Birincisi, toplumun

5. 'Segment' sözcüğü İngilizce'de 'dilim, parça, bölüm' gibi anlamlara gelmektedir. Bu nedenle biz de, Türkçe'de karşılığı bulunmayan, 'segmentary society' deyimi için, Arapça tercümesini de gözönünde bulundurarak, 'kesimli toplum' demeyi tercih ettik. (Çev.)

şimdiki durumunu mümkün olduğu kadar eksiksiz bir şekilde anlamayı amaçlayan bir antropolog, kolay kolay onun, şimdiki durumuna nasıl geldiğini sormaktan hali kalamaz. Onun merkezi ilgisi bugünde ise de, geçmiş şimdiyi açıklamada doğrudan ilgili olabilir. 20'li ve 30'lu yıllarda bazı sosyal antropologlar, önceki kuşağın sözde tarihsel faraziyelerine karşı tepki göstererek, tarihin, esasen tarihsel değil, yapısal ilişkilerle ilgilenen sosyal antropologlar için asla münasip olamayacağını göstermeye kadar işi götürmüşlerdir. Daha sonra onu inkar ettiyse de, Radcliffe-Brown'un ilk dönem bazı yazıları bu görüşü ifade eder. Bugün az sayıda antropolog, böyle aşırı bir yaklaşım benimser. Onların çoğu, belgelenmiş tarihlere sahip görece ileri topluluklarda çalışmıştır. Aynı şekilde, Avrupa ile teması izleyen değişiklikler, daha önce hiçbir tarihe sahip olmayan toplumlara, her zaman mutlu olmasa da yeni tarihler kazandırmıştır. O nedenle, bugün, modern sosyal antropologların çoğu, tarihi materyalin mevcut olduğu ve bugünün anlaşılmasına katkısı olduğu takdirde inceledikleri toplumların tarihlerini dikkate almaktadırlar.

İkincisi, tanımlama yoluyla sosyal değişmenin incelenmesi, her ne kadar sosyolojik kategorilerden de yararlanılsa da tarihsel bir çalışmadır. Farklı alanlara mensup olsalar da, sosyal antropologların ve tarihçilerin amaçları ve yöntemleri, bir dereceye kadar örtüşür. Tarihçiler, antropologlara nadiren kısmet olan dökümanter, belgesel kanıtları kullanırken, antropologlar tarihçiler için çok fazla mümkün olmayan ilk elden gözleme başvururlar. İki grup da gerçek, yaşanmış insan durumlarının tasviri ve anlaşılmasıyla uğraşırlar ve bu amaç için hangi metod mümkün ve elverişli ise onu kullanırlar. Tarihçiler gibi (doğal bilimcilerden farklı olarak) bir sosyal antropolog, incelediği insanların hayat tarzını, ancak bize, bu hayat tarzına katılmanın aşağı yukarı ne gibi birşey olduğu hakkında bir fikir verebildiği ölçüde anlaşılır kılabilir. Onun işi, büyük

ölçüde bir yorumlama işidir. Belirli bir kabiledeki Afrikalı başkanların davranış tarzını anlamaya çalışan bir antropologun uğraşı, temelde, belirli bir döneme mensup Romalı İmparatorların davranış tarzını anlamaya çalışan bir tarihçinin uğraşından farklı değildir. Hem antropologlar, hem tarihçiler, bilinmeyen, tanımadığımız sosyal durumları, sadece kendi kültürel kategorilerine göre değil, fakat, mümkün olduğu kadar, bizzat öznelerin kategorilerine göre ifade etmeye çalışır. Antropoloji ile tarih arasındaki ana fark, genelde aralarında bir ayrım olmasına rağmen, temelde araştırma konusunda değil, vardıkları yargılardaki genellik derecesinde yatar. Bir kez daha görüyoruz ki, bu bir vurgu sorunudur. Tarihçiler belli yerlerdeki belli kurumların tarihiyle, sözgelimi, İngiltere'deki parlamento, yahut Habsburg monarşisiyle ilgilenirler. Fakat onlar, aynı zamanda, eğer açık değilse örtük bir biçimde, bizzat bu kurumların doğasıyla da ilgilidirler. Belli bir toplumdaki başkanların rolüyle ilgilenen bir sosyal antropolog, bireysel başkanların meslek ve etkinliklerini inceleyecek kadar tarih ilmine başvurmak zorundadır. Öyle yapmadıkça, açıklaması boş, biçimsel ve yetersiz kalacaktır. Genel bir anlamda tarihçiler tekil ve biricik olanla ve sosyal antropologlar da sosyologlar gibi, genel ve tipik olanla ilgili görünseler de bu ayrışım çok basittir. Sosyal bilimlerde çok kez olduğu gibi, farklılık, büyük ölçüde bir vurgu (derece) farkıdır.

Sosyal antropoloji, insani hususlarla meşgul olan bilimler gibi, mütemadiyen psikolojik terim ve kavramları kullansa da, psikoloji değildir. Psikoloji, insan bireylerinin zihinlerinin doğası ve işleyişiyle ilgilenir ve genellikle insan zihniyetinin sosyal şartlandırmanın bir ürünü olduğu kabul edilse de, bu zihniyetin incelenmesi, onun oluşum bağlamı olan sosyal ve kültürel çevrenin incelenmesinden önemli bakımlardan ayrılır.

Daha doğrusu, tarih incelemesinde olduğu gibi, psikolojinin sosyal antropolojiyle olan bağının inkarına yönelik eğilimin yerini

bugün, onun insanların sosyal davranışının anlaşılmasına yapabileceği önemli katkıların itirafı almaktadır. Bu itiraf, kabul, sosyal antropolojinin insanların ne düşündükleri ve onların inanç, sembol ve değer sistemleriyle olan ilgisiyle alakalıdır. Freud'un, genel olarak insan düşüncesi üzerine olduğu gibi, sosyal antropoloji üzerindeki etkisi, büyük ölçüde dolaylı olsa da önemlidir. Onun antropolojiye yaptığı tek doğrudan katkı olan totemizmin kökeni hakkındaki teorisi, tatmin edici olmaktan uzak olsa da, insan düşüncesindeki sembolik ve akıldışı ögelerin üstünlüğünü yadsınmaz bir şekilde göstermesi, bu alanda geniş ölçüde etki yapmıştır.

Gerçekte, her alan antropologu, hatırı sayılır derecede bir pratik psikolog olmalıdır. İşinin önemli bir kısmını oluşturan, incelediği insanların ne düşündüğünü keşfetmek, asla basit bir iş değildir. İdealler ve değerler bir data, veri olarak insana verilmiş değildir; onlar istidlal yoluyla çıkarılmalıdır ki, böyle istidlallerde, özellikle tanınmayan bir kültürel bağlamda yapıldığı zaman birçok güçlük ve tehlikeler vardır. Şunu kaydetmekte yarar var; derinlik psikolojisinin teknikleri sayesinde, (bizim kendi değerlerimiz hakkında olduğu kadar) diğer kültürlerin yeterince açık olmayan değerleri, özellikle tören ve ayinlerin içerdiği sembolizm hakkında öğrenilecek çok şey vardır. Fakat burada bir uyarı yapmak gerekir. Batı toplumunda, psikolojik araştırmadan çıkarılan kavram ve varsayımların aşina olmadığımız, yabancı kültürlere uluorta uygulanması, ciddi tahriflere yol açabilir -ve gerçekten de yol açmıştır. Şözgelimi, Oedipus kompleksi, diğer kültürlerde kabul görmüş değil, kanıtlanmaya muhtaç bir şeydir. Özetlemek gerekirse, psikolojinin fiziki antropolojiyle, prehistorik arkeoloji ve prehistorya ile yakınlığı, sadece tarihsel bir yakınlıktır; bugün sosyal antropolojinin bu konularla hemen hemen hiç ilgisi yoktur. O, konu maddesini etnolojiyle paylaşarak etnografide ortak bir temel elde eder. Onun sorduğu sorular, etnolojik değildir; fakat çağdaş toplum ve

kültürle oldukça ilgilidir. Sosyal antropologlar kültürle de uğraşsalar bile onun vurgusu, kültürel antropolojininkinden farklıdır. Evet, antropologlar tarihi kullanır, fakat tam anlamıyla tarihsel bir amaç için değil; yani şimdiyi anlamak için kullanır. Ana ilgileri, bizzat bireylerden çok, bireylerin katıldığı toplum ve kültüre yönelik olsa da, onlar, psikolojik kavramları da kullanırlar.

Sosyal antropologlar, birtakım konuların, disiplinlerin kavram ve metodlarıyla, diğer sosyal bilimcilerden daha çok ülfet kurmak zorundadırlar. Genellikle onların inceledikleri daha basit, küçük ölçekli toplumlar ve ilgilendikleri sosyal ilişki ve değer kunımlarının çoğu, daha kompleks kültürlerde her biri uzman disiplinler tarafından incelenen alanlara girmektedir. Böylece, sözgelimi, "ilkel hukuk"u inceleyen sosyal antropologlar en azından hukuk ve kanun terminolojisini kısmen bilmeli, politik güç ve otorite ilişkileriyle ilgilenenler bazı siyasal bilim kategorilerini bilmeli, ve inceledikleri toplumlardaki üretim ve mübadele tarzlarıyla ilgilenenler de, iktisadi kavramlara vakıf olmalıdır. Sosyal antropologun, kendi çalışmaları bağlamında bu ve diğer uzmanlık konularını işleme konusundaki iddiası, göründüğünden daha mütevazidir. Bu konuların içerdiği ilişkiler, büyük ölçüde küçük çaplı ve nisbeten basit içeriklidir. Onlar, daha çok, yüzyüze, kişisel ilişkiler düzeyinde etkilidir. Bunlar, büyük ölçüde, incelediği kültürlerin uzman olmayan üyelerince kavranabilir olduğundan, gerçekten kültürü "öğ renmiş" olan antropologça da kavranabilir. Ve ne de, sosyal antropologların inceledikleri ilkel kültürlerde, çeşitli kitap ve belgelerin ustalığı, okur-yazar toplumlarda olduğu gibi sosyal ve kültürel kurumların anlaşılmasını gerektirir. Keza, sosyal antropologlar, ça lıştıkları küçük ölçekli toplulukların kısıtlı bağlamında sosyal ve kültürel hayatın çeşitli boyutlarını araştırırken, araştırmaları, karmaşık, okur-yazar bir toplumda bu boyutlardan herhangi birini araştırmak için gerekli olan geniş bir uzmanlık eğitimi gerektirmez.

C. ANTROPOLOJİ ve SÖMÜRGECİ MÜCADELE

Modern antropoloji, Marxist ve Üçüncü Dünya eleştirmenleri tarafından, sömürgeciliğin bir ürünü olarak görülmektedir. Antropoloji ve antropologların sömürgeci girişim tarafından, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak desteklendiğini düşünürsek bunun bir dereceye kadar doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Etnografik araştırma ve sömürgeci girişim baştan beri elele gitmiştir. Napolyon'un Mısır'a seferinde ellerinde kalem ve defterlerle içinde etnografların yer aldığı 150 bilim adamı vardı. Sömüren Avrupa ile sömürülen Asya arasındaki bu ilk temas, bu kıtaları kapsayan etnografik metodolojinin temelini atmıştır. Sömürge halklara yönelik etnografik ilgi Afrika, Asya ve Okyanus'taki toplumlara dair yapılan etraflı araştırmalar ile zirvesine çıkacaktı.

Oryantalistler, Doğulu (the Oriental) imajının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Sömürgeci onyıllar esnasında birikmiş bir Doğu resmi, Batılıların kafasında oluşmuştur. Burada Doğulu'nun tasviri için *Oryantalizm* yazarının tanıklığına başvuralım: "Doğulu akıldışı, ahlakı bozuk, sefih, çocuksu, 'farklı'dır. Aksine "Avrupalı akıllı, erdemli, olgun, 'normal'dir". (Said 1978, s. 40). Aşağıdaki sayfalarda Oryantalizmin antropoloji üzerindeki etkisinin tartışmasını bulacaksınız.

Sömürge dönemi, "yerel" ve "ilkel" insanlar üzerine en bilgi verici bazı etnografik malzemeyi üretmiştir. Örneğin, Pukhtunlar üzerine kısmen en detaylı ve doğru etnografi, İngiliz sömürge döneminden çıkmıştır. O, bir sömürge subayıyla (Elphinstone 1972) başlar ve bir başkasıyla (Caroe 1965) son bulur. Benzer şekilde, bir Fransız sömürge yöneticisi olan Robert Montagne, Fas'ta ki Berberiler üzerine yapılmış en hoş çalışmanın yazarıdır.

Politik varsayımları olsa da, tüm sömürge etnografisi kusurlu

değildir. Bazen, kabile gruplarını yöneten politik memurlar, nezaretle yükümlü bulundukları insanlara karşı, kendilerinden sonra gelen bazı sömürge-sonrası yerli görevlilerden daha sempatik idiler. Belki bu sömürge görevlilerinden bazıları, bizzat duyarlık ve idrak sahibi insanlardı. Sömürge yönetimlerinin çevresel eyaletlerine atanmalarıyla birlikte, bu nitelikler, kendilerini büyük metropolitan imparatorlukların nezdinde marjinal kılmıştır. Onlar, sömürgecilik bağlamında cevaplanması güç sorular ortaya koydular [6] Fransızlar için Fas ve İngilizler için Hindistan, sömürge tacındaki "mücevherler" mesabesindeydi. En iyi memurların oralara tayin edilmesi, tesadüf değildi. Onlardan bazıları, mükemmel etnografi uzmanı olarak kendilerini kanıtlamışlardır.

Onların kendilerini üreten kültürel sistemle, ve kabile gruplarını yöneten sömürge görevlilerini cezbeden daha geleneksel bir kültür sistemiyle olan ilişkisine dair yapılacak bir araştırma, ilgi çekici olabilir.[7] O, sömürgeci güç ve aynı şekilde, kabile gruplarının fezail ve rezaili (virtues and vices: erdem ve çirkinlikler) hakkında çok şey anlatabilir.

Önemli bir anlamda, antropolojik yazın oto-biyografik bir niteliktedir. Yapılan araştırmalar, bugün, niçin "Arabçılar"ın -Avrupalı bilgin-gezginlerin- Araplara o şekilde tepki gösterdiklerini açıkça ifade etmiştir. Onların soyları, okul eğitimleri ve çocukları tepkilerinin biçimlenmesine yardım etmiştir. Değerlendirme yaparken, antropologun hayatının ilgili biyografik yönlerinden ha-

6. Çalıştığı kabilelere sempatiyle bakan ve onların davranış düsturlarını, Batı uygarlığının düsturlarından üstün bulan politik görevlilere iyi bir örnek, Sir Evelyn Howell'dı. (bak. Ahmed 1980b).

7. Meslektaşım David Hart ve ben, sadece bu konuyu inceleyen müşterek bir kitap üzerinde çalışıyoruz: İslâmic Tribes and European Administrators: Readings in the Colonial Encounter (Ahmed ve Hart'ın yakında çıkacak kitabı).

berdar olmak, öğretici olabilir. Yazarla konusu arasındaki ilişkinin boyutlarını bildiğimiz takdirde, o grup hakkında daha kapsamlı bir imaja sahip olabiliriz.

Bugün ünlü "Arap" bilgin-gezginlere dair, daha derin araştırmalar yapılmaktadır.[8] Onların İslâm'la olan münasebetleri, açıkça, onun mensuplarına karşı olan tavırlarını da belirlemiştir. Bildiğimiz gibi Doughty nazarında bozuk ve çürük olan herşeyi temsil eden İslâm'dan nefret etmekteydi. Aksine İslâm'dan büyülenen Blunt da neredeyse müslüman olmuştu. Bazı memur-bilginler, aile psikolojisi ve çocukluk anılarının derinliklerinde yatan güçler tarafından motive ediliyordu. Sözgelimi, asil bir adamın gayri-meşru çocuğu olan T.E. Lawrence'in Arabistan'daki maceraları sayesinde, sonuna kadar fantezilerini yaşamaya çalıştığı çok kişi tarafından kabul edilmektedir. O, emrine amade prenslerin olduğu uzak bir yerdeki Arap efsanesi sayesinde dünyadan "acısını çıkarıyordu."

Lawrance menkıbesi zayıf bir tarih yazımı olmasına karşın, mükemmel bir basın malzemesidir.

Bilgin-gezginler yerel giysileri giydiler ve yerli dilleri konuştular. Onlar tantanalı davranışları ve garip görünüşleriyle, yurtlarından uzakta kabul göreceklerini düşündüler. (Örneğin, Burton'un Oxford'da ters yorumlara yol açan bıyığı kabile liderleri tarafından beğenilmişti.) Onlar, çocukluk anılarında bastırılan her fanteziyi Doğu'da tatmin fırsatını buluyorlardı. Onlar, çocuklarla oynayan yetişkin insanlar değildi; yetişkinlerle oynayan çocuklardı. Krallar ve şefler, onlar tarafından atanıyor ve azlediliyordu. (Edwardes'dan Lawrance'e kadar hepsi bu güçleriyle övünmüşlerdir.) Onlar, yabancıl yerlerden kahramanlarına tantanalı ünvanlar veriyorlardı: Bannu Edwardes'ı, Hartum Gordon'u, Kandehar Robert'i, ve Ara-

8. Ünlü Arapçı-Batılı bilgin-gezginler hakkında yeni ve ilginç bir psikolojik inceleme için bak. Tidrick 1981; bu aynı "Arapçı" âlimlerin Arap kadınları hakkındaki izlenimleri için bak. Pastner 1978.

bistan Lawrance'i gibi.[9] Onlar, sadece yerli âdetleri yıkan ve yerli kültürü çiğneyen Oryantalist kötü adamlar değildi. Görünen imajın arkasında daha karışık bir kimlik vardır.

Oryantalistlerin sadece bir kısmı ırkçıydı, onların bir kısmı kabile grupları arasında kimlik aramış ve bazen onlara tâbi olmuştur. Bununla beraber, sadece tek taraflı bir aşk hikayesiydi bu.

Avrupalı sümürgeci bilimsel gelenek, politik olarak suçsuz değildi. Amacı, onlara daha etkin hükmetmek için, sömürgeleri daha iyi anlamaktı. Bu bilgi, idari politikaya tercüme ediliyordu. Bu konuda gerek İngiliz, gerekse Fransız sömürgelerinden kaba bir örnek verilebilir.

Dağlık yöre insanlarıyla ova insanlarını birbirinden ayırmak için kararlı çabalar sarfedilmişti. Dağlık yer insanları geleneksel bir kabile düsturuna tâbi, onurlu, dürüst, konuksever, eşitlikçi insanlar olarak yansıtılmıştı. Aksine, düz, ova yerlerde yaşayan gruplar ise zelil, güvenilmez, kaypak ve ırkça aşağı olarak görülmüştür. Önceki tanım, asil ve vahşi klişesini hazırlamıştır. Fransızlara göre Berberler ve İngilizlere göre de Pukhtunlar ilk gruba girer.

Etnografik bilgiyi idari gerçeğe tercüme ederek, Fransızlar, Kuzey Afrika'daki Berbere Dahir, ve İngilizler de Kuzey Hindistan'daki Kabile Alanları yoluyla, dağ kabilelerini idari olarak aşağı yerlerdeki kuzenlerinden ayırmıştır. Ayrı idari varlıkların, sonunda, nüfus içerisinde ideolojik bir bölünme yaratacağı umulmuştu. Her iki bölgede de sömürge stratejisinin tamamiyle başarılı olmadığını biliyoruz.

Kendilerine gelip sömürge gücüne karşı koymaya başlayınca, dağ ve ova kuzenleri ellerini birleştirdiler. Hakikaten dağ kabileleri, yeni sınırları kabul etmek şöyle dursun, sömürgeci bölgelere hü-

9. Bak: "*The Man Who Would Be King: British Political Officers among the Bedouin and the Pukhtun*", Ekber Ahmed.

cum ve taciz etmeyi sürdürdüler.

Benzer şekilde ve belki de bilinçsizce, bazı modern antropologlar da Müslüman grupları ayırmak için aynı yolu izlemiştir. Yöntemlerden biri, "zengin" müslümanları, "fakir" müslümanlardan ayırmaktır. Bazı antropologlar, göçebe / kabile gruplarının "fakir müslümanlar" olarak nam saldıkları kanısını yerleştirmek için ellerinden geleni yapmışlardır. (Tapper 1972: 2) Barth, İran'daki Basseri'leri "fakir müslüman" olarak tanımlamıştır. (Barth 1961). Bununla beraber, dağınık da olsa eldeki genel deliller bunun aksini söylemektedir. (Ahmed 1980 a, 1982 b, Ahmed ve Hart 1982, Cole 1975, Lewis 1961).

Sömürgecilik ile akademik antropoloji arasındaki bağ, Müslüman ülkelerin çoğunun sömürgeci efendilerinden (hemen hemen) kurtulmaya başladığı İkinci Dünya Savaşı sonrasında bile devam etmiştir. En tanınmış bazı savaş sonrası İngiliz antropologlarının imparatorlukta, sömürgeci görevler almış memurlar olması, bütünüyle bir tesadüf değildir.

Evans-Pritchard, Leach ve Nadel gibi sayabileceğimiz birkaç seçkin İngiliz sosyal antropologu, sömürgelerde görev almışlardır.[12] Bunların da en önde geleni Evans-Pritchard'dı. Kuzeydoğu Libya'da bir bölge olan Cyrenaica'da Kabile İşleri Görevlisi olan Pritchard, daha sonra kesimli kabile toplumu hakkındaki çalışmaların klasik bir ifadesi olacak, Bedevî etnografisine dayanan modelleri formüle etmiştir. Bir anlamda kesimli teori, Evans-Pritchard'ın Nuerler hakkında ilk önemli antropolojik uygulamasından sonra esas yerine, -Robertson Smith'in kendileriyle tartıştığı- Bedevilere dönmüş oldu. Soyağacında birbirine bağlı ve tepede yer alan-ve genellikle kabileye adını veren- bir atayı izleyen kabile

10. Bazı sömürge antropologları, alan araştırmasını yürütmek için mevkilerini -kötüye- kullanmışlardır. Meğer Nadel, soru soracak birilerini gereksindiğinde, yerlileri toplamak için bir polis grubunu kullanmış.

bireylerinden oluşan kesimli kabile toplumu, sanki "kuş yuvaları"[11] şeklindeki kesimler halinde organize oluyordu. Bu kabileler, üyelerinin sosyal olarak ayrışmış olmalarından dolayı genellikle "anarşik" ve çok ilkel olarak görülmüştür.

Güney Asya'da antropolojinin emperyalist kökleri bu yüzyılın ötesine ulaşmıştır. Hindistan'da Genel Valilik Konseyi'nin Hukuk Üyesi olan Henry Maine, *Ancient Law* (Kadim Kanun) (1861) ve *Village Communities in the East and West* (Doğu ve Batı'da Köy Toplulukları) (1871) adlı kitapları ile, haklı olarak Hindistan'da antropolojinin -yahut köy araştırmalarının- temelini atmış olduğunu iddia edebilirdi. Kuzeybatı eyaletlerinin Vali Muavini olan Lyall ise 1882'de *Asiatic Studies: Religious and Social* (Dinî ve Toplumsal Asya Araştırmaları) yayınladı. Sömürge yöneticileri, bu alanda, antropologların başlıca özellikleri olan, alan araştırması deneyimini paylaşırlar.

11. Burada mecazen "kuş yuvaları" deyimiyle karşıladığımız kesimlerin niteliği orijinal metinde "with'nesting attributes" şeklinde geçmektedir. Yani ayrı bir yuva, küme oluşturma niteliklerine sahip kesimler. (Çev.)

2

Antropolojik alan araştırması

ANTROPOLOGUN işi başka kültürleri araştırmaktır. Kültürleri araştırma sayesinde o, kendi kültürünü anlamayı öğrenir ve kendisinin sırlarını keşfeder. O, sürekli bir arayış içindedir. Uzak bir köyde, yabancı insanlar arasında kendisiyle yüzyüze gelir -ürpertici bir manzara. Çünkü karşısında kendi gerçeğini görür. Ve yazdıkları da bu karşılaşmayı yansıtır. Buna ilişkin Pukhtunlar şöyle der: "Kendimizde ne görüyorsak, dünyada onu görürüz". Herhalde antropologların bu Pukhtun atasözünü akıllarında tutmaları iyi olur.

Doğal bilimlerde ilerleme; çoğu kez, laboratuarda deney ortamını hazırlamayı ve ondan sonra deney sonuçlarının evvelce formüle edilmiş varsayımları çürüttüğünü mü, yoksa desteklediğini mi görmeyi içerir. Ancak sosyal bilimciler genellikle beşeri kurumlar hakkındaki hipotezlerini bütünüyle bu şekilde test edemezler. Onların laboratuarı toplumun kendisidir ve araştırmacı, insan bi-

reyleri arasında çalışırken bilimsel arzunun yanında inceleme konusu toplumun / topluluğun genel yaşam düzeyi, yasal ve ahlakî standartlar ve ulusal çıkarlar gibi hususları öncelikle gözönünde tutmalıdır. Bu nedenle sosyal bilimlerde tabiî bilim modeline benzer şekilde deney ortammı hazırlamak nadiren mümkün olur. Doğal bilimcilerin yaptığı gibi tüm pratik amaçlar için aynı olan koşullar altında tekrarlanan bu gibi durumları düzenlemek ise çok daha nadirdir. İnsan deneyimi biriciktir ve kimyagerin deney laboratuarına taşınamaz.

Sosyal antropologlar toplumsal ve kültürel kurumlar ve bunların birbirleriyle bağlantıları hakkındaki hipotezlerini, kontrol etme gücüne sahip olmadıkları toplumsal durumlardaki alan araştırmalarının akışında test etmelidirler. Onların araçları, deneyden çok gözlem, yorumlama ve karşılaştırmadır. Bu, antropologların teori olmadan yapabilecekleri anlamına gelmez elbette. Teori, diğer bilimsel disiplinlere olduğu kadar antropolojiye de gereklidir.

Biz istesek de, istemesek de sosyal antropoloji bağımsız bir disiplin haline gelmiştir bugün. Önceki bölümlerde kısmen açıklandığı üzere, o, kendi teorik donanımına sahiptir ve bugün bu alanda karşılaştırmalı bir araştırmaya malzeme teşkil edecek derecede geniş bir bilgi birikimi oluşmuştur. Sosyal antropolojide çağdaş teoriye ve başka yerlerdeki karşılaştırılabilir toplumların sosyal ve kültürel kurumlarına ilişkin birşey bilmeden küçük ölçekli bir topluluğun sosyal kurumları hakkında yazan hiç kimse, bilimsel anlamda yeterli bir izah sunduğunu umamaz. Özel bir eğitim almadan o, araştıracağı en önemli şeyleri, soracağı en yararlı soruları ve cevapları elde etmek için kullanacağı en iyi tekniklerin ne olacağını bilemez. Victorian devirde böyle bir sosyolojik teorik yapı ve karşılaştırmalı etnografi yoktu ve profesyonel ile amatör birbirinden güçlükle ayrılıyordu. Bugün küçük ölçekli ve tanınmayan toplulukların sosyal ve kültürel kurumları hakkında giderek artan bilgi

birikimine dikkate değer bir katkıda bulunmak isteyen bir kimse, sosyal antropoloji alanında az-çok teorik eğitim kazanmalıdır. Bu başlangıç aşamasında, eğer incelediği topluluk ve kültürü kendininkinden büyük ölçüde farklıysa, antropolog adamakıllı şaşkınlık ve karışıklığa düşer. Deneyim yıldırıcı, cesaret kırıcıdır ve uzun bir süre devam edebilir. Antoropologların çoğu, yabancı oldukları bir kültürdeki alan araştırmasının ilk dönemlerinde ortaya çıkan hayal kırıklığı, hüsran ve umutsuzluk duygularını bilirler. Antropologlar alan araştırmasını "son derece kişisel bir travmatik deneyim türü" olarak tasvir ederler. (Leach 1971, s. 91). "Acı dolu ve küçültücü" de olabilir (Wax 1971, s. 19), ve çalışmalarına etki edebilir (Winter 1973 : 171).

İlk dönem, yavaşça, çoğu kez farkında olmadan geçer. Köyün içindeki bir kulübede veya bir çadırda yaşarken antropolog, yavaş yavaş çevresinde olup bitenleri anlamaya başlar. Dil bilgisi ve toplulukla olan ülfeti ilerlerken çevresindeki şeyler anlam kazanmaya başlar. Kulağa çalınan bir konuşma anlaşılır, bir davranış kalıbı öğrenilmiş bir sosyal ilişkiye uydurulur. Şans eseri toplulukta birkaç arkadaşı vardır şimdi, insanlar ona çevresindeki şeyleri izah etmek için zamanlarını harcamaya, zahmete girmeye, onunla komşuluk kurmaya ve onu başkalarına tanıştırmaya isteklidir artık. Bu noktadan itibaren tempo, hız kazanır. Antropolog, topluluğun üyelerinin çoğunu, yaradılış, sosyal statü (ve çalışmasındaki ilgi dereceleri) itibariyle farklı, ayrı bireyler olarak tanımlar. O, onların çoğu kez karmakarışık akrabalık ve evlilik bağlarını öğrenir; kendisi, içinde yaşadıkları dünya ve birbirleri hakkında ne düşündüklerini anlamaya başlar. O, yalnızca sorulacak uygun soruların ne olduğunu değil, fakat onları kime soracağını da öğrenir. O, topluluk içinde kendini 'evinde, yurdunda' hissetmeye başlar. O, şimdi onu bazı yönlerden, daha önce bildiği herhangi bir topluluktan, hatta içinde büyüdüğü toplumdan bile daha iyi bilmektedir. O, başka bir

kültüre keşif yapmış, bir alan antropologu olarak amacına ulaşmıştır. Antropolojik 'katılımcı gözlem'in başlıca özelliklerini başarıyla gerçekleştirmiştir.

Muhtemelen kentsel bir kültürde doğmuş ve yetişmiş Batılı bir antropologa göre bu, yakıcı (vivid), neredeyse travmatik bir deneyim olabilir. Borneo'da avcılık ve toplayıcılıkla geçinen bir grubun ya da Afrikalı köylü veya hayvan yetiştiricisi bir kabilenin bir üyesi olarak ömrünün bir yılını ya da daha fazlasını harcayan bir alan araştırmacısı, insan varlığının temel koşullarıyla, modern dünyada nesillerdir yaşanan şartlardan daha yakın bir temas halinde yaşar. Doğum, hastalık ve ölüm, en basit teçhizatla çevreden besin kazanmak için gösterilen günlük çaba, sıcak toprağın kokusu, rüzgar ve yağmur, tüm bu şeylerin çabucak, ilk elden tanınması, şehir kültüründen gelen bir ziyaretçi için yeni ve henüz tanıdık bir şeydir. Böyle insanlar arasında çalışmış antropologlar deneyimlerini kolaylıkla romantize edebilirler ve çoğu da eder. Deneyim, unutulmaz bir olaydır. Sosyal antropolojide ideal alan araştırmacısı, uyumlu, anlayışlı, görgülü, güler yüzlü ve bir perspektif duygusuna sahip olandır. Herşeyden önce o, sabırlı ve ölçülüdür. O, (genellikle davet edilmemiş biri olsa da) ne de olsa incelemekte olduğu toplulukta bir konuktur ve kendini onlardan görmeyi umduğu gibi, o da aynı saygı ve nezaketi ev sahiplerine göstermek zorundadır.

Burası alan etnografisine yönelik çeşitli mekanik yardımcıları detaylı olarak tartışacak yer değildir. Ses kaydı ve fotoğraf, yazılı notlara değerli ilaveler sağlayabilir ve ziraî arazilerin dağıtımı ve köy yerleşim tarzları gibi hususların önem arzettiği yerlerde havadan çekilmiş fotoğraflar, meşakkatli haftaların emeğini koruyabilir. Bununla beraber mekanik yardımcı araçlar, topluluk ve onun sosyal ve kültürel hayatı hakkındaki kuşatıcı anlayışın, istinad etmesi gereken, uzun ve sürekli kişisel temasın yerini tutamaz.

Modern alan araştırmasının yoğunluğu ve sosyal antropologların giderek artan uzmanlaşması, onun gitgide diğer çalışanlara bağımlı olması gerektiğine delalet eder. İncelediği topluluklarda hemen hemen daima okur-yazar birkaç kişi bulunur. Alan araştırmacılarının çoğu bir ya da iki, bazen daha fazla yardımcı tutarak onlara maaş verirler. Bu asistanlar yalnızca sürekli bilgi kaynakları ya da danışman olarak hizmet vermeyebilirler; çoğu kez antropologun nezareti altında tetkikler yaptıkları ve bilgi topladıkları gibi, yararlı mevziî bağlantılar da yapabilirler. Sosyal antropolog, incelediği topluluğun günlük hayatına mümkün olduğunca tam olarak katılmalıdır. Onun içinde yaşamalı ve üyelerini mümkün olduğu kadar eşit koşullarda insanlar olarak tanıtmalıdır. Evans Pritchard, Sudanlı Azandeler arasında kehaneti incelerken, Azandelerin yaptığı gibi, sürekli kahinlere müracaat yoluyla günlük işlerini düzenlemek için onu bir çare olarak bulduğunu iddia etmiştir. O, bunu düşünüldüğünden daha tatmin edici bir karar verme yolu olarak görmüştür.

Yabancı antropolog başka bir kültürü hiçbir zaman tam olarak özümseyemez, asla incelediği insanlardan ayrılmaz biri, tamamiyle onlardan biri olamaz ve ne de yapması gereken, arzu edilir birşeydir bu. "Yabancı değer" önemli bir avantajdır. İnsanlar, çok fazla olmamak şartıyla, genelde dışarıdan birine daha serbest konuşurlar. Aynı şekilde, farklı sosyal grup yahut sınıfların olduğu ve özellikle bunların güç ve itibar bakımından hiyerarşik olarak düzenlendiği bir toplumda, bir grup ya da sınıfla gereğinden fazla özdeşleşim kurmak, diğerleriyle kolayca kurulabilecek teması zor yahut imkansız kılabilir. Bu sorun Hindistan'daki kast toplulukları gibi toplumlar incelendiğinde özellikle belirgindir, fakat o, yönetici aristokratik bir sınıfla köylü nüfus arasında bariz bir farklılığın olduğu Bunyoro ve Doğu Afrika ve başka yerlerdeki diğer örnekler gibi ülkelerde de ortaya çıkar. Bir araştırmacı araştırmasını bir dü-

zey üzerine yoğunlaştırmalıdır; bu, daha sonra başka bir düzeye geçmesini zorlaştırabilir olsa bile. Açıkçası, bir çok şey araştırmacının kişiliğine ve mizacına bağlıdır.

3

Batılı antropolojide teorik çerçeveler

EĞER, İslam dünyasında fiilen mevcut değilse, Batı'da antropoloji genel bir teorik durgunluk durumundadır. *İngiliz Antropolojisinin Krizi* (Banaji 1970) ve *Sosyal Antropolojinin Geleceği: Çözülme mi yoksa Değişme mi?* (Needham 1970) gibi alarm verici başlıklar bunu yansıtır. Klasik teorik konuları genişletmek ve çeşitlendirmekten başka çağdaş antropoloji esaslı bir yeni çalışma ortaya koymamıştır. İlaveten, iş pazarının daralması, "ilkel" grupların ortadan kalkması, "yerli antropologlar"ın zuhuru gibi gerçek sorunlar tarafından vurgulanan krizin keskin duyumu, disiplini sıkıntıya sokuyor. Özellikle Batılı antropolojinin kendine güveni "yerli antropologlar"ın zuhuruyla sarsılmış görünüyor. Columbia Üniversitesi'nden önde gelen bir Batılı antropolog şöyle diyor: "Ekber Ahmed eleştirisiyle (1976) farklı bir anlamda da olsa, bize içeriden saldırıya geçiyor; çünkü o, antropologlara musallat olan hayaletlerden birini incelemekte olan toplu-

mun yerli bir üyesini temsil ediyor." (Vincent 1978 : 185) Aşağıda, Batılı antropolojinin esas teorik çerçevesinin kısa bir özetini bulacaksınız.

Denebilir ki antropologun ilk işi, tasvirdir. Herhangi bir deneysel araştırmada, analize girişmeden önce, analiz edeceğimiz gerçeklerin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Her ne kadar tasvir ile tahlil arasında ayrım yapmak elzemse de, bu, özellikle sosyal bilimlerde yanıltıcı olabilir. Soyutlamaya delalet eden araştırmalarla, etmeyenler arasındaki ayrım basit değildir. Soyutlama içeren asgari tasvirler bile genellikle analiz edilmemiş ve örtüktür. Bunun nedeni, tasvirin genel terimlerle ifade edilmeye yönelmesindendir, genel terimler ise türleri, yani, soyutlamaların isimleridir, şeylerin değil. Betimleme, anlatmaktan daha fazlasını yapar; o aynı zamanda açıklar. Teoriler en basit tasvirlere bile karışmıştır. Tasvirler, yalnızca dikkat çekilmek istenen gerçeklerin türlerini belirlemekle kalmaz, fakat onlar aynı zamanda, bu gerçeklerin düzenlenme ve birleştirilme tarzlarını da dikte eder. Burada önemli olan sorun, bir sosyal kurumun (ya da başka birşeyin) açıklamasının genellemeye ve soyutlamaya delalet edip etmediği değildir, bunu zaten yaparlar. Kritik sorun, soyutlama düzeyinin ne olduğu ve ne tür kuramların uygulandığıdır. Bunun özellikle, sosyal antropoloji alanında sarih olması zorunludur; zira onun meşgul olduğu şeyler çoğu kez tanınmayan sosyal durumlardır. Antropologlar böylece toplumu açıklamak için kuramla deneysel araştırmayı terkip edecek çeşitli modeller icad etmişlerdir.

Böylece Amerikalı Antropolog Robert Redfield, 'halk' kültürü fikrini geliştirmiş; ve Fransız sosyal antropologu Claude Levi-Strauss da, 'istatistiksel model'i (analizcinin tasvir edilen sistemi sunuşu), içinde yaşayan üyelerinin gördüğü şekilde sistemin kendisi olan 'mekanik model'den ayırdetmiştir.

Levi-Strauss 'istatistikî' terimini bir anlam yükleyerek kulla-

nır. "Fiilen olup bitenler" içinde inanç ve değerler gibi soyut unsurlara dair veri içermeyen bir şekilde nicel değerlendirme yapmaya elverişlidir. Oysa modern sosyal antropologlar sadece nitel olarak insanların davranışlarını tasvir etmekten daha fazlasını yapmak durumundadırlar, onlardan aynı zamanda insanların yaptıkları (yahut ne söyledikleri) hakkındaki tezlerini bazı nicel kanıtlarla desteklemeleri de beklenmektedir. Sözgelimi "evlilik esnasında sığır-davar ve başka malların damattan gelinin ailesine geçtiği servet karşılığı evlilik kurumuna sahip falanca bir halk" demek başka bir şeydir; "250 evlilikte, başlık*lar örneğin yüzde 72 sinde ödendi" demek, çok başka bir şeydir. İkinci ifade, bize gerçekleri olduğu gibi verir. Böylelikle sosyal antropolojide ana ilgi odağı olarak grubun sosyal yapısı kalır.

A. SOSYAL YAPI

Çok yakın zamanlara kadar sosyal antropologların çoğu, özellikle İngiltere'dekiler, sosyal sistemleri, neden-sonuç ilişkileri üzerine kurulu, hareket halinde sistemler olarak analiz etmeyi (dinamik analiz'i, Çev.) tercih etmişlerdir. (Radeliffe-Brown ve Malinowski vasıtasıyla Durkheim ve seleflerinden gelen) bu yüzyılın ilk yarısındaki en ünlü katkılar, bu düzlemde yapılmıştır. Bize daha basit 'ilkel' toplumları sistematik bir biçimde anlama kapısını açan anahtar, Fransız sosyolojisinden gelen, organik yapı modeline benzetme (analoji) yolu idi. Buna göre makinelerin çalışması gibi, organizma (organik nizam) ların işleyişi onu oluşturan üyelerin halet-i ruhiyelerine bir gönderme yapmaksızın anlam kazanır. Kıta Avrupası ve Amerika'daki bilginler ve İngiltere'deki birkaç sosyal antropolog araştırma süresince gerek kendi bağlamları içinde, gerekse dinamik sistemlerdeki etkili unsurlar olarak insanların dü-

* Burada kasdedilen başlık parasıdır. (İngilizce, bride wealth). (Çev.)

şünce ve görüşlerinden ilgilerini eksik etmemişlerdir. Çağdaş sosyal antropolojinin en karakteristik teorik modelleri, toplumları hareket halinde sistemler olarak alan ve ister sarahaten ister zımnen organik (yapı modeline kıyasla) analojiye başvuranlar olmuştur. Ancak son birkaç yılda, sosyal ve kültürel kurumların anlam sistemleri olarak incelenmesi, antropologların birinci derecede ilgi konusu olmuştur.

'Hareket' düzeyinde, aynı konuda olsa bile her ikisinde de nedenlerle ilgili iki farklı soru sorulabilir sosyal kurumlar hakkında. İlki, etrafımızda gördüğümüz şeylerin nasıl meydana geldiği sorununa ilişkindir ve bu nedenle esasında tarihsel bir konudur. Varolan belirli bir durum eğer, benzer durumlarda doğruluğu kanıtlanmış neden-sonuç ilkeleri gereğince, daha önce varolan bazı durumlardan sonra geldiği gösterilebilirse, daha iyi anlaşılır. (Nadiren olduğu gibi). Eğer belirli bir sosyal kurumun belirli tarihsel olaylar nedeniyle vücut bulduğu kanıtlanabilirse, bu olayları kaydeden (yahut etmesi gereken) sosyal antropologlar onların oluşumuna dair yeterli delil sağlamış olurlar. Sosyal gerçekliğin 'eylem' düzleminde olmuş bu olayların mutlaka fiziksel olaylar olması gerekmez; biliyoruz ki, fikirler ve değerler tarihte önemli bir rol oynayabilir. İkinci soru, antropologun, sosyal tutum ve ilişkilerin halihazırdaki işleyişini nasıl anladığıyla ilgilidir. Sosyoloji açısından tarihin önemi, sadece, geçmişte olup bitmiş neden ve sonuçlar zinciri olmasından gelmez. O aynı zamanda günümüzde bu vakalar hakkındaki inançların bir kaynağı olarak'da önem taşır. Bu gibi inançların, şimdiki sosyal tutum ve ilişkilerde potansiyel bir gücü olabilir ve bunun gibi, onlar, sosyal antropologların doğrudan ilgi konusudur.

İngiliz sosyal antropolojisinde işlevselciliğin (fonksiyonalizm) en ünlü iki siması Malinowski ve Radcliffe- Brown olmuştur ve her ikisi de kendi özel görüşaçılarının, belli kurumların anlaşılma-

sına olduğu kadar, toplumların ve kültürlerin bir bütün olarak anlaşılmasına bir anahtar sağladığını iddia etmişlerdir. Malinowski, insan toplum ve kültürünün, en iyi, toplumu oluşturan beşeri organizmaların biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını tatmin etmek için bulunan araçların bir toplamı olarak anlaşılacağını savunmuştur. O, ihtiyaçlar listesini 'türemiş' ihtiyaçlar ve 'bütünleyici' ihtiyaçlar (bunların mutlaka biyolojik olması gerekmez) ile tamamlamayı gerekli bulmuştur; fakat onun merkezi tezi antropologlar için en iyi yolun, beşeri kültürleri, işlevi insanın organik ihtiyaçlarını tatmin etmek olan mekanizmalar olarak incelemek olduğuydu.

Her ne kadar, beşeri kurumların (gıda temini, türün çoğalması ve fiziki güvenliğin korunması gibi) karşıladıkları ihtiyaçlar esasına göre sınıflandırılması, alan araştırmacıları için kullanmaya elverişli kategoriler sağlasa da, bugün pek az antropolog bu yaklaşımı tatmin edici bulmaktadır. Temel Fiziksel ihtiyaçlar (zaten) en azından kısmen karşılanmak zorundadır -eğer insan hayatta kalacaksa ve insansız bir toplum olamayacaksa. Sosyal kurumları sadece bu gibi ihtiyaçlara göre tahlil etmek aydınlatıcı değildir. Bunların tatmini, herhangi bir hayatın korunmasının bir şartıdır, yalnız sosyal hayatın değil; bu yüzden onlar, sosyal hayata ilişkin pek yeni bir ışık tutmazlar. Sosyolog, beraber yaşama koşullarıyla ilgilenir, sadece yaşamayla değil. Temel insan ihtiyaçları tahminen hemen hemen her yerde aynı olduğu için sosyal ve kültürel kurumlar arasındaki farklılıklar asla bu yolla izah edilemez. Her toplum bireyler için, evlenme ve çoğalma koşullarını sağlamak zorundadır, fakat eğer biz niçin bazı toplumların tek-eşli ve bazılarınında çok-eşli olduklarını bilmek istersek, açıklamamızı biyolojik olanlardan başka diğer ilişkilerde aramamız gerekecektir. Malinowski'nin modern sosyal antropolojiye olan katkısı çok büyük olmakla beraber, onun teorik yaklaşımı bugün, çok fazla saygıyı haiz değildir.

Radcliffe- Brown'un büyük ölçüde Durkheim'den çıkardığı

'bütünsel' (total) işlevselciliğin ikinci tipi daha etkilidir. O, herhangi bir sosyal kurumun işlevinin, toplumun genel ihtiyaçlarından, Radcliffe- Brown'un deyimiyle, toplumun gerekli varlık koşullarından biriyle ilgili tüm şeyleri düzenlemek olduğunu ileri sürer. Radcliffe Brown, toplum hakkında sanki bir tür gerçek varlıkmış gibi yazmış ve herhangi bir toplum için en büyük değerin, sürekli bekası olduğunu düşünmüştür. Ki bu da ancak onun tezine göre, sosyal dayanışmanın korunması veya üyeleri arasındaki kaynaşma sayesinde korunması gerçekleştirilebilir. Onlar yeterli derecede, birbirlerine hoşgörü ve saygı göstermeli, işbirliği, yardımlaşma içinde olmalıdırlar. Sosyal dayanışma, sosyal kurumların katkıda bulunması gereken hedeftir ki bu katkı zaten onların işlevidir. Radcliffe-Brown, işlevselciliğin bir faraziye olduğunu, dogma olmadığını söyler; onun tezi sosyal kurumların bütün toplumun varlığının korunmasına, sürdürülmesine katkıda bulunması gerektiğidir. O, onların her zaman öyle yapması gerektiğini iddia etmez. Böylece ilk ve en meşhur kitabı *The Andaman Islanders*' da bu okuryazar* olmayan basit bir teknolojiye sahip insanların sürdürdüğü bazı dinsel tören kurumlarının fonksiyon esasına göre açıklamasını yapar. Onun yaptığı, bu ayinlerin sembolik anlamlar ifade ettiği ve böylece, topluluk hayatının pürüzsüz bir şekilde akışını sağlayan bazı sosyal tutum ve değerlerin sürdürülmesine yardımcı olduğunu göstermek idi. Radcliffe- Brown sosyal fonksiyonu, bazen 'bütünsel sosyal sistem' dediği olgu bağlamında düşünmüş ve işlevsel bütünlüğün, sosyal sistemin bütün unsurlarının ne çözümlenebilen, ne de düzen altına alınabilen müzmin çatışmalar üretmeksizin, yeterli derecede bir uyum ve içsel bütünlük içinde beraber çalışmasıyla gerçekleşeceğini ileri sürmüştür.

* Yazarın 'okumamış, ümmi' anlamında kullandığı, *preliterat* e sözcüğü, normal İngilizce sözlüklerde *illiterate* olarak geçmektedir. (Çev.)

Yapacağımız ilk şey, bu formülasyonun büyük ölçüde organik kıyasa dayandığına dikkat etmek olacaktır; öyle görünüyor ki bir 'bütünsel sosyal sistem' belli nitelikler atfedilebilecek deneysel bir varlık anlamına gelmektedir. Radcliffe - Brown, bu görüşün artık savunulabilir yanı kalmamış görünmesine rağmen, hâlâ zımnen toplumun bir organizmaya çok benzer bir varlık olduğunu varsayıyor. Son yıllarda Brown'un formülasyonunu içeren "holistik" toplum görüşünün gerçek araştırmalarda fazla bir değer taşımadığı ortaya çıkmıştır. Sözgelimi, bütün topluluğun fiziksel tahribi dışında yeterli derecede bir uyum olmaması nasıl kanıtlanabilir? Her halükarda toplum, deneye gelir bir şey değildir. O, deneyim temeli üzerine kurulmuş entellektüel bir inşa yahut modeldir; fakat bizzat bir veri değildir. Toplum bir insan deneyimlerini düzenleme aracı ve bazı hedefleri gerçekleştirmek için vazgeçilmez bir varsayımdır. Eğer biz ona mücessem bir gerçeklik isnad edersek işimizi kolaylaştırmaktan çok güçleştiren bir varlık karşısında kalmış oluruz.

Mevcut bütünler olarak toplum yahut toplumlara gönderme yapan fonksiyonel bir açıklamanın sosyal antropologlar açısından fazlaca pratik bir değeri yoktur. Diğer taraftan 20'li ve 30'lu yılların sosyolojik fonksiyonalizmi, sosyal kurumların diğer kurumlarla nasıl birbirine bağlı olabileceğini ve politik, ekonomik ve ritüel sistemler gibi çeşitli bileşik kurumsal yapılarla nasıl 'birbirlerine geçtiği'ni göstermek suretiyle bilgi birikimimize önemli ilavelerde bulunmuştur.

Toplumu organik yapı modeline benzetme, daha önce işaret ettiğimiz gibi, başka bir açıdan da hataya yol açmıştır. O yalnızca toplumların deneye gelecek sistemler olduğunu göstermez, fakat aynı zamanda uyumlu bir şekilde bütünleşmiş (integrated), yahut 'sağlıklı' oldukları takdirde bütünleşmesi gereken varlıklar olduğuna da delalet eder. Bu sistemler o halde pürüzsüz bir şekilde, birbirleriyle etkileşen ve her nasılsa kendi kendini ayarlayan bir dizi sos-

yal kurum tarafından sağlanan bir denge yahut "homeostasis"* durumunda olarak düşünülmüştür.

Özetleyecek olursak, sosyal işlev ve sosyal yapı kavramları bu yüzden ilk yarısı boyunca İngiliz sosyal antropolojisindeki en önemli güçler olmuştur. Antropologlar genel olarak, sosyal işlev araştırmasıyla, sosyal kurumların aynı toplumdaki diğer sosyal kurumlar ve kurum sistemleriyle olan neden-sonuç ilişkilerinin araştırılmasını kasdetmişlerdir. Sosyal yapının incelenmesi ise onların nezdinde, genellikle gösterdikleri ilgi bakımından en önemli görünen sosyal kurumların kalıcı yönlerinin tanımlanması anlamına gelmektedir. Modern İngiliz sosyal antropolojisi, bazen 'yapısal-işlevsel' denen yaklaşımla özdeşleştirilmiştir. İngiliz bilim adamlarının sosyal antropolojiye verdiği bundan çok daha fazla şey olsa da, bu kavramlar yüksek nitelikte birçok alan araştırması için işlemsel çerçeve sağlamıştır.

Yapısal, fonksiyonel model, etkinliğinin çoğunu bütün sistemin ahenk içinde işlemesini sağlayacak şekilde bölümleri beraber çalışan kompleks bütünler olarak görülebilecek, toplumu, organik sistemlere kıyas yolundan alır. Analojinin yararı kanıtlanmış olmakla birlikte, bu, kendilerini inceleyen sosyal bilimcilerle, kavramsal düşünme gücünü paylaşan sosyal ve maddi evrenlerini kendilerine göre tanımlayan ve bu tanımlar gereğince hareket eden, kendilerinin bilincinde gönüllü özneler olarak, doğal ve mekanik sistemlerin akıl yetisinden yoksun parçalarından ayrılan insan topluluklarına uygulandığı zaman ciddi sınırlamalar gösterir. Yapısal-işlevsel yaklaşım uygulayıcıları, insanların fikirlerinin nedensel anlamda önemli etkenler olabileceğini kabul etse de, bu gerçeği yeterince dikkate almaz. Eğer bir insan topluluğu boyutları itibariyle

* Homeostasis: Tıp dilinde organizmanın kendi içsel denge haline denir ki, sağlık işaretidir. (Çev.)

birincil anlamda bir fikirler ve simgeler sistemi olmaktan çok bir hareket sistemi olarak görülürse, o zaman, analitik sistemle 'folk' (halk) sistemi arasındaki ayrımın, biyolojik yahut mekanik sistemler gibi neden-sonuç ilişkileri üzerine kurulu diğer sistemlerin incelenmesinde gerektirdiğinden daha fazla bir dikkat gerektirmesi beklenmez.

İşlevsel ve yapısal kuramın gelişmesi sayesinde, küçük ölçekli toplumların işleyişine dair anlayışımızdaki büyük ilerlemelere rağmen, bu gelişmenin başka insanların inanç ve değer sistemlerini nasıl anlayacağımız hakkındaki aynı derecede önemli soruna müteveccih ilgimizi başka tarafa çevirmeye yöneldiğini söylemek mümkündür. İnanç ve değer sistemleri, yapısal-işlevsel kuramın yoğun gelişiminden çok önceleri antropologların ilgi alanı dahilindeydi, fakat önemli sayıda İngiliz antropologun ilgilerinin onlara yönelmesi oldukça yenidir. Bugün inanç ve değerleri 'kültürel' veri olarak görmeye yönelik bir temayül bulunmaktadır; kaç yıldır "kültür", yapısal eğilimli sosyal antropologların en fazla çevresel bir ilgi konusu olarak görülegelmiştir. Şimdi artık sosyal antropologun her iki boyutla da doğrudan ve haklı olarak ilgilendiği daha geniş bir kesimce kabul edilmektedir.

Bu okulları kuşatan ve kısmen çakışan daha geniş bir tez vardır ki, bununla Marksist antropolojiye atıf yapıyorum. Kendilerine Marksist diyen antropologlar sosyal yapıyı, örgütü ve ilişkileri tahlil etmek için geleneksel Marksist araçları kullanırlar. Talal Asad'ın Swat Pukhtunları hakkındaki tahlili, örneğin, dosdoğru ve başarılı bir sınıf analizidir.[1] (Asad 1972). Marksist kuramın yararı, fiziksel çevreye aldırmadan teorik çerçevelerini uygulamak isteyen Marksist bilginlerin gereğinden fazla hamasetleri yüzünden biraz

1. Pencab köylerinin farklı Marksist analizleri için bak. Ahmed. S. 1977 ve Alavi 1971. 1972.

gölgelenmiştir. Sözgelimi düşük üretim bölgelerinde yaşayan kesimli (segmentary) (Rey, 1975, Terray 1972, 1975 a and b) toplumlar hakkındaki Marksist analizler yetersiz kalmış ve kendisi de bir Marksist olan Godelier tarafından "vülger Marksizm" terimiyle ifade edilmiştir. (Godelier 1977).

B. AKRABALIK VE POLİTİK ÖRGÜT

Sözlüğe göre akrabalık, kan bağına yahut doğuma dayanmak zorundadır, oysa hısımlık/yakınlık ilişkisi evlilik yoluyla husule gelir. Sosyal antropolojide iki konu çok yakından bağlantılıdır. Tüm kültürler çeşitli akrabalık ve hısımlık kategorileri belirler ve ortak hak ve yükümlülükler modellerine sahip bu kategoriler sosyal antropologların 'akrabalık sistemleri' dedikleri olguyu oluştururlar. Bazı toplumlarda her birey, akrabalık yahut hısımlık yoluyla diğer herkese bağlıdır yahut bağlı olduğunu düşünür. Batı toplumlarının da çoğunu içeren diğerlerinde, bir insanın akraba ve hısımları pratik amaçlar nedeniyle sadece bir kaç yakın akrabasıyla tahdid edilmiştir. Bununla beraber her toplumda bazı akrabalık ve hısımlık ilişkileri kültürel olarak tanınmıştır.

Sosyal antropologlar, akrabalık terminolojilerinin ince ve karışık ifadeleriyle gereğinden fazla meşgul olmaları ve Malinowski'nin 'akrabalık cebri' dediği şeye kendilerini kaptırmalarından dolayı ithama uğramışlardır, bununsa geçerli bazı nedenleri vardır. Gerçekten bir Batı Avrupalı'nın sosyal dünyasını oluşturan tek-tük kişilerarası ilişkiler, akrabalığa dayananlardır. Akrabalığın, onun arkadaşlarıyla, işverenleriyle, öğretmenleriyle, meslektaşlarıyla olan ilişkilerinde, yahut dahil olduğu karmaşık politik, ekonomik ve dini birlikler ağında pek az, yahut hemen hiç rolü yoktur. Fakat daha küçük-ölçekli birçok toplumda, akrabalığın sosyal önemi en üst noktadadır. Bir kişinin yaşadığı yer, grup ve topluluk üyeliği, kime uyacağı ve kimler tarafından kendisine uyulacağı,

dostlarının ve düşmanlarının kimler olduğu, evlenebilecekleri ve evlenemeyecekleri, kimden tevarüs etmeyi umduğu ve malını, mülkünü, statüsünü kime geçireceği -tüm bu hususlar ve daha bir çoğu bir akrabalık sistemindeki statüsü tarafından belirlenebilir. Hemen hemen herkesin, kendisi dışındaki tüm fertlerle akraba olduğu, yahut kendisini akraba olarak düşündüğü bir toplumda, aşağı yukarı tüm sosyal ilişkiler de akrabalık yahut hısımlığa dayanmak zorundadır. Akrabalığın daha az yaygın olduğu toplumlarda bile, o genellikle, çağdaş kentsel ve sanayileşmiş Batı toplumlarında olduğundan çok daha önemli bir rol oynar.

Neden küçük-ölçekli toplumlarda akrabalık o kadar önemlidir? Bunun kısa cevabı, tüm insan topluluklarında teknolojik açıdan en basit olanlarında bile, temel biyolojik ilişki kategorilerinin bir, sosyal ilişkileri tanımlama ve düzenleme aracı olarak geçerli olmasıdır. Bu olgu, bu kategorilerden bazıları farklı kültürlerde farklı olarak tanımlanabilse bile doğrudur. Her yerde insanlar erkek ve kadınlardan dünyaya gelir ve çoğu toplumlarda ana-babalık olgusu ve karşılıklı bağımlılık ve destek bağları insanlar tarafından kabul edilir. O aynı zamanda aynı dölden olanlar (aynı ana-baba çocukları) ve büyük ana-babalar ve onların büyük çocukları arasındaki gibi, diğer bağların da tanınmasına yol açar. En basit toplumlarda bile akrabalık bireyin içinde doğduğu insanlarla, onlarla olan ilişkisini düzenlemeyi birbirinden ayırmaya yarayacak bazı hazır kategoriler sağlar. Başlıca sosyal önemi teşkil eden cinsiyet ve yaştan başka, insanları tasnif edecek, toplum yapısının ayrılmaz bir parçası olan, başka bir yol yoktur.

Biyolojik bir görüş noktasından bakarsak, yalnız insanlar değil, fakat bütün hayvanlar 'akrabalık'a sahiptir. Burada hayati nokta, insanların diğer hayvanlardan farklı olarak, sosyal ilişkileri tanımlamak için açıkça, bilinçli olarak akrabalık kategorilerini kullanmalarıdır. Bir antropolog bir ebeveyn-çocuk ilişkisi yahut çap-

raz-kuzenler (kardeş ve kızkardeş çocukları) arası ilişkiler hakkında konuştuğu zaman, her ne kadar bu gibi ilişkilerin varlığını kabul etse de, birincil olarak bu tür akrabalar arasındaki biyolojik bağlantılarla ilgilenmez. Onun ilgi konusu, akrabalar arasındaki sosyal ilişkiler ve incelenmekte olan kültürde akrabalığın içerdiği farklı sosyal davranış tipleri ve belirli beklentiler, inançlar ve değerler olgusudur. Akrabalık özellikle kabilevi toplumlarda sözkonusudur.

Radcliffe-Brown'un Max Weber ve diğerleri tarafından kullanılan klasik tanımlara dayalı formülasyonu ileride göreceğimiz gibi, çok yeterli değilse de daha yararlıdır. *Afrika Siyasi Sistemleri*'ne yazdığı önsözde politik örgütün, "fiziksel güç kullanımı, yahut kullanım ihtimali sayesinde, zorlayıcı otoritenin örgütlü tatbiki ile bölgesel bir çerçeve içerisindeki sosyal düzenin kurulması yahut korunması" ile meşgul olduğunu söylemiştir. Bu tanım iki farklı ölçüt kullanır. İlki, politik faaliyetin yöneldiği amaca yapılmış gönderme ve belirli bir bölge içerisindeki sosyal düzenin düzenlenmesi ve denetlenmesidir. Ve ikinci olarak bunun gerçekleştirilmesini sağlayan araçlar güç tarafından desteklenen örgütlü otorite tatbikiyle kendini gösterir. Sosyol antropologlar bu ölçütlerden birincisinin yararını telafi edebilirler. Sosyal düzenin her toplumda gerçekleştirilecek belli bir derecesi vardır ve sosyal antropologlar da bunun nasıl gerçekleştirildiğini keşfetmekle meşgul olurlar.

Onlar, sayesinde, bölgesel yahut kabilevi bir temelde düzenin korunduğu ve diğer bölgesel ve kabilevi gruplarla ilişkilerin kurulduğu ve sürdürüldüğü sosyal kurumların tanımlanması ve çözümlenmesi ile meşguldürler. Bazı toplumlarda kan davası gibi bazı kurumların, bizim normalde politik olarak düşündüğümüz nitelikte olmaması şaşırtıcı değildir. Biz, temelde, sosyal hayatın gerçekleriyle ilgileniyoruz, bu gerçekleri tanımlamak için kullandığımız terimlerle değil. Bununla beraber biz, gerçekliğin gölgelenmemesi için, sözcükleri özenle kullanmak zorundayız. Küçük-ölçekli top-

lumlardaki politik olgunun tartışılması sırasında, özgül anlamda politik kurumlardan çok belli sosyal kurumların politik yönlerini anlatmak için söylenecek çok şey vardır. Politik açıdan önemli kurumlar çoğu kez, diğer bir takım bağlamlarda olduğu gibi, sosyal olarak da önem ve anlama sahiptir.

Radcliffe-Brown'un ikinci ölçütü, fiziksel güç tarafından desteklenen örgütlü otorite tatbiki, antropologların incelediği toplumların bazılarına uygulandığında güçlüğe yol açar. Antropologlar, krallarıyla, parlamentolarıyla, mahkemeleriyle, yargılarıyla ve siyasi güçleriyle çoğumuzun Batı dünyasında görmeye alışık olduğu devletler gibi merkezi devletleri göz önünde tuttukları vakit elbette otorite ve güçten bahsedebilirler. Genellikle politik örgütler daha az ayrıntılı, basit olsa da daha küçük-ölçekli toplumların çoğu bu tiptendir; fakat bazıları da değildir. Nuer ya da Güney Gana'daki Tallensiler gibi kabilelerde uzmanlaşmış siyasi görevliler ve fiziksel güç tarafından desteklenen organize otorite yapısı yoktur. (Bu, böyle toplumlarda fiziksel güç uygulanmıyor demek değildir.) Ancak yine de bu toplumlar düzen ve yapısal sürekliliği elden bırakmazlar; onların politik bir yapıya sahip oldukları bile gösterilebilir. Politik otoritenin geniş ölçüde, sözgelimi daha yaşlılardan oluşan sınıflar yahut sülale başları arasında dağılabileceği ve organize fiziksel güçten çok dini veya büyüsel yaptırımlar tarafından desteklenebileceği olgusu, nisbeten uzmanlaşmamış ve tanımlanması çok güç olsa da, politik otoritenin yok olduğu anlamına gelmez.

Bazı kesimli toplumlarda olduğu gibi, politik otoriteden eser görülmeyen yerlerde bile, politik olarak tanımlamış olduğumuz gayeler, zahiren politik olmayan diğer kurumların etkileşimi sayesinde hasıl olabilir. Daha sonra bunun nasıl olduğunu göreceğiz. Burada da, başka yerlerde olduğu gibi, Batı kültürünün klasik kavramsal çerçevesinin yabancı kültürlere ait sosyal materyalin çoğu-

na pek de uymadığı görülmektedir.

Politik kararlar alacak ve yürütecek politik otoritenin olmadığı soy temeline dayalı kesimli toplumlarda politik düzenin nasıl tasarlandığı ve (şimdiye kadar korunduğu gibi) nasıl korunduğu sorusuna verilecek kısa ve basit bir cevap yoktur. Bölgesel düzenin belli bir düzeyde korunması bir takım farklı sosyal kurumların bir fonksiyonudur. Çizgisel soyun (aile sülalelerinin, Çev.) toplum içerisindeki, birbirleriyle kaynaşmış lokal grupların dayandığı bir umde oluşturduğu yerlerde, o aynı zamanda kan davası olayında gördüğümüz gibi, gruplar arası hatta kabileler arası ilişkilerin işlemesini sağlayan ortak bir dil de sağlar. Nuer'ler arasında olduğu gibi, aile sülalelerine üye olup olmamanın hemen hemen tüm sosyal ilişkiler açısından önem taşıdığı yerlerde, o halde, soya dayalı bağlantı ve sadakatler, bölgesel ilişkiler için de bir çerçeve sağlar ve bölgesel gruplaşma ve çizgisel soya dayalı yapı, kaba ama gene de kullanışlı bir bağıntıyı göstermeye yönelir. Tallensi üyeleri arasında olduğu gibi, çizgisel soya ait üyeliğin yanında diğer faktörlerin de birçok sosyal durumda önemli bir rol oynadığı yerlerde bile, sülaleye dayalı örgütlenme, hâlâ büyük bir öneme sahiptir.

Bir kez daha belirtelim ki, sorun büyük ölçüde bir derece sorunudur. Burada, falanca halkın sülalelerinin olup olmaması, o kadar önemli değildir. Önemli olan sorun, -eğer önemi varsa- ilgili toplumdaki çizgisel soyun ne tür sosyal ve politik öneme sahip olduğudur. Eğer bir toplumdaki kesimler, gruplar bu temel üzerine oturtulursa, onların büyüklüğü ne kadardır ve kaç nesli hesaba katarlar? Ve bu gruplarda üyeler ne tür sosyal davranış ve değer modellerini örnek alırlar?

Düzenleyici bir ilke olarak çizgisel soyun rolü toplumdan topluma büyük değişiklikler göstermekle beraber genellikle kabul bulan görüşe göre soya bağlı ve onun tarafından aktarılan belli geniş hak ve yükümlülük kategorileri vardır. Bir çok toplumda bu geniş

kategoriler en geniş anlamda hukuki, sosyal ve politik statüye taalluk eder ve soy ağacında bir yeri olan tüm grupları bağlar. Her ne kadar kesimli toplumlar alışılmamış güç dağılımına sahip bulunsalar ve civar hısımlar arasında eşitliğe yönelseler de, buralarda demokrasi ideolojik olmaktan çok yapısaldır ve onu destekleyecek politik teoriler ya da yazılı ilkeler yoktur.

Çizgisel soy ve sosyal Düstur sayesinde onu gösteren ve bireyleri yükümlü kılan beraberindeki sosyal davranış, soy ağacı üzerinde olanlarla olmayanları birbirinden ayıran bir gösterge rolü oynar. Birçok toplumda çizgisel soy hakkında böyle abartılmış bir sosyal bilinç vardır. İdeal anlamda özdeş kesimler soy ağacında simetrik bir biçimde düzenlenmişlerdir ve üst (dede, ana-baba) ya da alt (torun ve çocuklar) seviyeler yapısal olarak birbirlerini yansıtır. Kesimli yapı ve çizgisel soy ilkesi bütün sisteme nüfuz ederek sosyal kaynaşmaya katkıda bulunur. Tepedeki ortak bir atadan gelen soyu takib eden kesimli kabilelerin politik üstyapısı, bu kesimli çizgisel organizasyonun genişlemesidir. Soy ağacı, bu gibi kaynaşan yahut ayrışan bir dizi grubun içerisindeki sosyal ve politik çıkarların kaynaşmasına ya da bölünmesine yön verebilecek türdeş grupların hiyerarşisini tanımlar. İdeal olarak böyle kabile şeceresi "düzenlenmiş bölgesel kesimlerin hiyerarşisinin bir kavramsallaştırılmasıdır." (Peters, 1960, 31). Böyle toplumlarda her düzeyde, çevre kesimleri ile soy kesimleri arasında yüksek derecede bir bağlantı görmek mümkündür.

Tekrar 'merkezi' toplumları incelemeye döndüğümüz zaman da buna benzer tanımlama ve dereceleme sorunlarıyla yüzyüze geliriz. Lucy Mair'in de yakınlarda işaret ettiği gibi, toplumları kolayca başkana sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkün değildir. Eğer yapabilirsek, küçük-ölçekli politik sistemlerin sınıflandırılması çok daha kolay olur. Sınıflandırmanın zorluğuna iki etken katkıda bulunur. İlki, itibari bir başa yahut

krala sahip olan ve bu nedenle 'merkezi' olarak tavsif edilebilen toplumlarda bile çizgisel örgütlenmenin hâlâ başlıca politik öneme sahip olmasıdır. Örneğin, eğer, kesimli Nuer toplumu, halen kesimli sosyal örgütlenmeyi sürdürürken, ritüel anlamda üstün bir adamı, yahut sülaleyi tanısaydı, onların merkezi bir politik sisteme sahip olduğunu söyleyebilir miydik? Biz, haklı olarak bunu söylemekte tereddüt ederdik; ancak ne kadar güçsüz olursa olsun, ve kendisine verilmiş yetki ne kadar kısıtlı olursa olsun merkezi bir başa olan genel sadakatin kuşkusuz politik tazammunları vardır. Bu şekilde merkezi olarak adlandırılan toplumları mütalâa ederken (eğer varsa) böyle topluml'arda merkezileşmiş politik otoritenin alanına ve doğasına çok yakından bakmamız lazımdır.

İkincisi, daha çok sınıflandırma bilgisiyle ilgili faktöre daha önce dokunulmuştu. Yani, merkezi bir başa sahip olmayan, fakat küçük kümelerden, görece bağımsız birimlerden oluşan, ortak bir dil ve kültüre ve kendi kabilevi kimlikleri hakkında az-çok bir bilince sahip olan, birçok toplum yahut sosyal küme vardır. Bu birimler ne çizgisel akraba gruplarına ne de yaş kümelerine oturtulabilirler. Belki de bunların her biri, kendi liderine temerküz etmiş ve politik olarak diğer tüm birimlerden bağımsız olan, politik olarak merkezileşmiş devletçikler yahut başkanlıklar olabilir. Tanzanya'nın önemli Sukuma ve Nyamwezi halkları böyle grupları oluşturur. Bizim onları merkezileşmiş veya kesimli toplumlar olarak görüp görmememiz, onları oluşturan birimlerin görüş noktasından mı, yoksa bütün sosyal kitlenin götüş noktasından mı telakki edeceğimize bağlıdır. Genellikle, bu kısmın birinci bölümünde tartışılmış olan kesimli toplumlardan kesinlikle farklı oldukları için böyle toplumları merkezi olarak nitelemek en yararlısıdır; zira onların üyeleri ancak bireysel bir başa itimad ederler. Onun anlamı gerek ritüel, gerekse politik, yahut her ikisi de olabilir fakat onun üstünlüğü aile ya da köyden daha geniş bir sosyal alan üzerinde ta-

nınmıştır. Şunu aklımızda tutmamız yerinde olur: Birincisi, merkezilik, büyük ölçüde bir derece ve sosyal duruma hangi görüş açısından bakıldığı sorunudur; ikincisi, merkezilik, biz onu her ne kadar tanımlasak o, küçük-ölçekli sosyal sistemlerin sınıflandırılmasında kullanmaya yarayacak bir takım kriterden yalnızca biridir.

Bu tür krallar politik otoriteden yoksun olsalar bile, onlar genellikle büyük bir saygı, hatta korku ile muamele görmüşlerdir. Çok kez böyle bir kral sembolik olarak bütün ülkesiyle özdeş kılınmış ve ona verilecek herhangi bir fiziksel zararın bütün topluma verilmiş olacağına inanılmıştır. Öyle ki, o, hükmettiği sürece tam anlamıyla fiziksel enerjisini korumak zorundadır. İnançlarına göre, eğer o başarısız olmaya başlarsa karıları yahut bakanları tarafından gizlice öldürülebilir (yahut geçmişte öldürülebilmiştir); onun çöküşüne, hükmettiği ülke de iştirak etmesin diye. Frazer'ın herkesçe bilinen ilahi krallık hakkındaki açıklaması bu sembolik kral türüne gönderme yapar. Mesele, kralın gerçekte özel olarak Tanrı'ya yahut Tanrılara yakın, keza (her ne kadar bireyler bazen buna inansalar da) gerektiğinde halkının yararına onlara şefaat edebilecek kişiler olarak tasavvur edilmesi değildir. Daha doğrusu o, halk tarafından her nasılsa sıradan insanlardan farklı, onların üstünde görülüyordu; bir anlamda o yalnızca temsilci değil. Fakat tüm toplumun kendisiydi. Bu nedenle onun yegane itibar ve değere sahip olduğu düşünülüyordu.

Böyle bir kralın klasik örneği, Evans-Pritchard'ın "o hükmeder fakat yönetmez" dediği 'yukarı Nil'de, Shilluk kabilesinden Reth idi. Shilluk halkı birçok bakımdan Nuer'lere benzer şekilde baba tarafından gelen sülaleler halinde organize olmuştur ve düzen herhangi bir merkezi yönetim türü vasıtasıyla olmaktan çok, 'kendi kendine yetme' sayesinde korunmaktadır. Politik rolü asgari, hatta na-mevcut olsa bile egemen olduğu toplumun birliğinin görünür bir ifadesi olması gibi, bu tür toplumlarda kral hâlâ politik

öneme sahiptir; halkının onunla özdeşleşmesi onu komşu halklardan ayırır. Aynı zamanda gerçekten Shilluk olayında olduğu gibi birincil fonksiyonu sembolik olan ve geleneksel olarak belirgin bir politik güçten yoksun bulunan bir krallık, böyle bir güce, sosyal değişmenin sonucunda ya da yabancı yönetimin etkisiyle sahip olabilir. Örneğin, ateşli silahların kullanılabilir olması sadece ritüel bir otoriteye karşılık, politik bir hakimiyet kurmak için belirli bir bireye (keza görevinin kalıtımsal olması durumunda tüm soyuna) güç verebilir, çünkü bunu önleyecek geleneksel bir garanti yoktur. Keza mükellef bir Avrupalı yönetim, bilmeden, evvelce onu yapmaya hakkı olmayan şahıslara politik kararlar alacak bir güç verebilir.

Sonuç olarak Afrikalı Politik Sistemler (Fortes and Evans-Pritchard, 1970) üç tip kabilevi sosyal organizasyonu birbirinden ayırır: Politik ilişkilerin eşit akraba ilişkileri olduğu Bushmen, (ibid: 6-7): Grup A denilen ikinci tip, sınıflı toplumlardan oluşan merkezi devletleri yöneten kral ya da üstün başkanlara sahip üniter devletlerdir. Üçüncü tip, Grup B şu özelliklerle karakterize edilen kesimli sülale sistemleridir :

(1) Kabile gruplarının kesimlere ayrılması.

(2) Bir ulusa adını veren ortak bir atadan gelen çizgisel soy. (Baba soyu diğer toplumlarda ana soyuna karşı olduğu gibi, birincil öneme sahiptir. (Leach, 1971b).

(3) Küçük grubun, kabilenin kendisinden geliştiği, cenin kabilinden olduğu asıl birim (Gellner, 1969:48); ve son olarak:

(4) Eşitlikçilik yahut politik organizasyonun başsız bir şekli. Kabile sistemleri hakkındaki bu kategorilere "kesimli devlet" şeklinde diğer bir sınıflama da eklenebilir. (Southall, 1953).

C. İNANÇLAR, BÜYÜ VE DİN

Sosyal antropologlar daima incelemekte oldukları insanların inanç ve değerlerini kısmen de olsa dikkate almak zorunda olmuşlardır. Her ne kadar işlevsel kuram dikkati bu alandan çevirmeye yöneldiyse de diğer insanların düşünce tarzları hakkındaki anlayışımız büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Bunun başlıca nedeni alan çalışmasına verilen önemdir. Bu anlayış insanların düşündüklerine atıf yapmayı ifade eder, çünkü insanlara ait sosyal kurumlar yahut münasebetler, içerdikleri inançlar, değerler ve beklentiler dikkate alınmadan yeterince anlaşılamaz. Ancak yine de zikre değer birkaç örnek dışında insanların düşünce tarzları, değer ve inançları hakkındaki düzenli alan araştırmaları, ancak yakınlarda yapılmaya başlanmıştır.

İlk antropologların gözünde, 'ilkel' denen insanların düşünce tarzları hakkındaki problemler kolay kolay bir karışıklık doğurmaz. Victoria devri insanları için ilkellerin benimsediği böyle bir düşünmenin basit, kendi düşüncelerinden daha aşağı bir tür diyebileceğimiz, 'çocukca' (bu onların gözde sıfatlarından biridir) bir düşünce olduğunu varsaymak kolaydı. 'Daha basit' insanların hayat ve düşünme tarzı hakkında içten bir anlayış sağlayacak, keza bu gibi görüşlerin yüzeyselliğini ve yetersizliğini gösterecek yoğun alan araştırmaları başlamamıştı.

Bu yüzyılın ilk yıllarında, Fransa'nın ünlü sosyologu Emile Durkheim, kurduğu dergiden sonra, Année Sociologique grubu denen bir sosyal antropologlar okulu kurdu. Bu yazarlar 'ilkel' denen insanların kendileri, ve çevrelerindeki dünya hakkında besledikleri toplu tasavvurlarına, fikirlerinin incelenmesine hayli emek sarfetmişlerdir. Selefleri gibi bu bilginler de alan çalışmasına hiç yönelmemişler yahut çok az yönelmişler; bu nedenle de, enformasyon bakımından büyük ölçüde, nitelik açısından önemli farklılıklar ar-

zeden, seyyah ve misyonerlerin yazdıklarına bağlı kalmışlardır.

Şunu vurgulamak isterim ki, ancak yoğun alan araştırmalarının gelişmesiyle, yazılı kültüre geçmemiş veya henüz geçmiş insanların düşünce tarzlarının, ince, karışık ve çoğu kez derin niteliği, şimdilerde yeterince anlaşılmaya başlamıştır. Antropologların onlarla kendi dillerinde iletişim kurarak ve günlük faaliyetlerine katılarak incelemekte oldukları toplumların arasında aylarca, hatta yıllarca yaşamaya başlamasıyla birlikte, ilkel düşünme tarzları hakkındaki eski Batılı klişelerin oldukça yetersiz ve çoğu kez yanıltıcı olduğu ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu itirafın gelişmesindeki dönüm noktası, Evans-Pritchard'ın *Azandeler Arasında Büyücülük, Kehanet ve Büyü* adlı eseri olmuştur. Bu çalışmada, Güney Sudan'ın oldukça zeki insanlarının inançları, gizli güçler hakkında garip ve akıldışı birtakım sanrılar olarak değil, aksine tüm Zande kültürü bağlamında bariz bir şekilde uygulanır ve hissedilebilir olan günlük hayatın stres ve gerilimlerine karşı intibak tarzının bir tecessümü olarak gösterilmiştir. Zande inanç sistemi ve ona benzer başkaları, hem bir talihsizliğin açıklamasını (Bu niçin benim başıma geldi?) hem de onunla başa çıkma yolunu gösterir. Bilim-öncesi bir kültürde böyle durumlarla başka bir başa çıkma aracı olmayabilir.

Burada kısaca Radcliffe-Brown'un ayin (ritüel) teorisine de atıfta bulunalım. Onun argümanı, ayinlerin işlevlerinden birinin, toplumun pürüzsüz bir şekilde işlemesinin bağlı olduğu değerlere sadakati ve belli duyguları ifade etmek ve güçlendirmek olduğunu dile getirir. Bu görüşün içerdiği önemli gerçek, şimdi ortaya çıkmıştır. Ayin, büyü ve tabu esasen simgesel ve anlatımsaldır ve onlar çoğu kez araçsal olarak da tasarlanmıştır. Elbette onların kendisini benimseyen insanlar açısından önemli sosyal sonuçları olabilir. Radcliffe-Brown'un ayin açıklamasının karşılaştığı zorluk, gerçek insan kültürlerinin araştırılmasında çok fazla bir pratik yarar

sağlamayan çok genel nitelikte olmasıdır. Onun söylediği gibi, ortak ayin icrasının, sosyal dayanışmanın korunmasına katkıda bulunan değerleri ifade (keza idame) edebileceğini söylemek doğru olabilir. Fakat bu her zaman böyle değildir. Ortak ayin birleştirici olduğu kadar bölücü de olabilir ve sosyal dayanışmadan başka kavramlar, onun tarafından simgesel olarak ifade edilebilir. Sözgelimi büyünün karıştığı bazı ayinlerin sosyal kaynaşmaya yardım eden davranış kalıplarını sürdürdüğü kolay kolay söylenemez. Ayrıca Radcliffe-Brown'un faraziyesi, -ifade ettiği gibi- herhangi bir sınama aracı içermez. Sosyal kaynaşmanın bizzat, onu sürdürdüğü varsayılan ortak icralar tarafından sergilendiği kabul edilmektedir. Beraber dans etmenin insanların beraber dansetmeyi sevdiği bir durum oluşturulmasına katkıda bulunduğu, yuvarlak bir argümandır. Bu sav, ancak gerekli ayini uygulamayı ihmal eden ve bu nedenle yok olan bir toplum bulunduğu takdirde çürütülebilir. Bununla beraber Radcliffe-Brown'un da hakkını verelim; (Durkheim'i izleyerek), o, ayinin esasında anlatımsal (expressive) bir faaliyet olduğu ve önemli sosyal içerimlere sahip olabileceğini ve gerçekten de olduğunu göstermiştir. Toplum bildiğimiz gibi, insan hayatının vazgeçilmez şartıdır ve Tanrı'ya taparken insan, gerçekte, kendi sosyal sistemine tapmaktadır.

Durkheim'in din kuramı, ciddi eleştirilere konu olmuştur. Biz toplumun bir 'şey' olmadığını (Durkheim, bazen bunu açıklığa kavuşturmakta başarısız kalmıştır) aksine bir münasebetler sistemi, bir anlamda bir inşa olduğunu anladığımız zaman, o, göründüğünden daha az basit olur gözümüzde. İnsanların zaman ve mekan bağlamındaki etkileşimleri gibi inanç, beklenti ve değerleri içeren sosyal münasebetler, doğal bilimlerin verisi olma anlamında deneye konu olamazlar. Totemizmin yahut dinin bir insanın üyesi olduğu gerçek bir insan grubuna ibadet etmesi anlamına geldiğini söylemek bir şeydir; onun ta'ziz ettiği şeyin kompleks bir ahlaki emirler,

haklar ve yükümlülükler sistemi, düzenli sosyal hayatın şartı olan şeylere riayet olduğunu söylemek ise çok başka bir şeydir. Durkheim'in kasdettiği, bazen bu noktada yeterince açık olmasa da sonraki idi, önceki değil. Onun yaptığı, tüm insanların yek diğerinin üyesi olduğunu söyleyen Hıristiyan atasözünü sosyolojik bir ilke düzeyine yükseltmekti. Çağdaş din öğrencilerinin çoğu, Durkheim'e karşı olarak, dinî inanç ve pratiği salt bir sosyal ve ahlaki sembolizm sistemi olmanın ötesinde birşey olarak görürler. Grup sembolizmi, dinî olduğu kadar, dünyevî bağlamda da çok önemli olabilir; Durkheim'in değerli katkılarından biri de buna işaret etmiş olmasıdır.

Batılı toplumlarda bayrak ve eski okul bağları gibi totemlerin grup birliğinin sembolleri olduğu şeklinde önemli bir noktaya dikkat çekmiş olsa da, bir totemizm teorisi olarak Durkheim'in formüslasyonu, tatmin edici olmaktan uzaktır. Geçmişte büyük psikolog Sigmund Freud'un totemizm incelemesine yaptığı katkı da anmaya değer. Durkheim gibi o da varsayımını Avustralyalı malzeme üzerine kurmuştur. O, kurumun kökenlerinin, evrensel olarak telakki ettiği Oedipus kompleksinde yattığını zannetmişti. Ona göre insanlığın ilk ailesinde, oğullar babalarının karılarına göz dikmiş ve onları elde etmek için babalarını öldürerek yemişlerdi. Bilahare onlar vicdan azabına kapılmışlar ve (Avustralya'da görülen, başka hiçbir yerde bulunmayan) totemik şölen, gerçekte bu ilk baba cinayetinin sembolik bir yeniden oynanması olmuştur. Freud'un açıklığa kavuşturmadığı nokta bunun tarihin hangi döneminde olduğu, keza sadece bir kere mi yoksa çok kere mi olduğudur. Onun kuramı her halükarda, beşeri kurumların keşfedilebilir olmaktan uzak kökenleriyle fazlaca ilgilenmeyen sosyal antropologlar tarafından ciddiye alınmamıştır. Freud'un yaptığı (en azından Batı kültüründe) kuşkusuz derin bir önem taşıyan bilimsel bir dirayeti psikolojik terimlerden toplumsal-tarihsel terimlere tercüme etme-

Fakat bu onu, kanıtlanamaz, binaenaleyh, yalnızca psikanalitik değerlerin efsanevi bir ifadesi olarak anlamlı, değersiz bir hipoteze dönüştürür. (Freud 1950).

Totemizm terimi, bir yığın olguyu kapsar. Bununla beraber, genellikle kullanıldığı gibi o, bir toplumu oluşturan ayrı bir takım sosyal grupların her birinin -ibadet yahut ta'ziz derecesinde olmasa da-doğal yahut kültürel alanlardaki özel bir objeye karşı özel bir saygı gösterdiği durumlara atıf yapar.

Bu son bir noktaya götürür bizi. Dinî davranışta sembolize edilen nedir? Durkheim, totemizmde (onun için dinin temel formu) toplumun kendi kendine tapındığını, yahut daha sofistike bir ifadeyle, insanların toplumu oluşturan karşılıklı birbirine bağımlılık sisteminin önemini ortaya koyduğunu ve güçlendirdiğini söylemiştir. Radcliffe-Brown ayinin, simgesel olarak, toplumun sağlıklı işlemesinin onların kabulüne bağlı olduğu belli duygu ve değerleri ifade ettiğini ileri sürmüştür. Bu görüş esas olarak Durkheim'in yaklaşımının yeniden ifade edilmesidir ve onun gibi, çatışma ve muhalefetin, uyum kadar sosyal sistemlerin önemli unsurları ve dahi ritüelin (ayinin) odak noktaları olabileceği şeklindeki önemli gerçeği gölgede bırakır. Radcliffe-Brown keza ritüelin (ayinin) bazen insanın toplum ihtiyacından daha fazlasın işgal ettiği ve bir parçası olduğu doğal dünyaya olan temel bağımlılığını ifade ettiğini öne sürmüştür.

Çoğu ayin ve dinî davranışın kontrolden uzak doğal güçleri, ayin uygulaması sayesinde manipüle edilebilecek ve başa çıkılabilecek sembolik varlıklara çevirdiğini görmüş bulunuyoruz. Ritüel, doğru ve önemli olarak hissedilen fakat bilimsel terimlerle ifadeye gelmeyen şeyleri söylemeye yarayan bir dildir. Gelişmiş çağdaş insan (dünyevî amaçlar taşıyan, Çev.) araçsal etki/yararı, evreni kavrayışını ve onun kuşatıcı anlamını ifade etmek için yaratmış olduğu sembollere atfetmeye daha az yatkın olsa bile o, hâlâ bu bilinci-

ni ifade etme ihtiyacını duyar. Bilimin ötesindeki alanlarda sembolik olanın dışında onu ifade edecek bir yol yoktur. Dinî sembollerin insan ürünü olduğunu söylemek, dine halel getirmek demek değildir; çünkü ritüel, birşey hakkında bir ifade aracıdır, kendisi hakkında değil. Fakat diğer kültürlere ait dinî inanç ve pratiklerin karşılaştırmalı incelemesi sembolik davranışın diğer şekillerinden aşağı kalmamak üzere dinde gerçekliğin, sembolün ki sembolize ettiği çoğu kez tanımlanabilir bir şey değildir, nihai doğru olarak telakki edildiği takdirde yanlış anlatıldığı izlenimini doğurabilir.

D. EKONOMİK ANTROPOLOJİ

Bu kısma ekonomik antropolojideki iki ana kuramsal yaklaşımı kısaca anarak giriş yapılabilir. Biçimselciye (Formalist) karşı özselci (substantivist).* Polanyi (1968b:122), bu iki kendine özgü yaklaşımı şöyle özetler:

Özselci ekonomik yaklaşım:

(1) Olgulardan çıkar.

(2) Ne araçların yetersizliğine ne seçimine delalet eder.

(3) Çekim gücüne işaret eder.

(4) Doğa yasalarına delalet eder. (Bohannan, P. 1959; Bohannan, P. ve L., 1968; Bohannan ve Dalton, 1962; Dalton, 1961, 1962, 1965, 1967, 1968, 1969, Meillasaoux, 1964, 1972; Polanyi, 1944, 1966, 1968 a ve b; Polanyi et al., 1957; Sahlins, 1968, 1969)

Biçimselci yaklaşım:

(1) Mantıktan çıkar.

(2) Yetersiz araçların alternatif kullanışları arasında seçime

(*) Karl Polanyi'nin B y k D n 'ünü çeviren Ayşe Buğra (Alan Yayıncılık. İst. 1986), Formalist ve substantivist'e karşılık bu kavramları önermektedir. (Çev.)

gönderme yapan kural dizilerine sahiptir.

(3) Kıyas gücüne sahiptir.

(4) Zihin yasalarından çıkar. (Burling, 1962; Cancian, 1966; Deane, 1953, Epstein, 1962; Firth, 1964, 1966, 1970; Hill, 1963, 1965; LeClair, 1962; Salisbury, 1962). Cancian'ın yayınının "Norm, Strateji ve Teori olarak Maksimizasyon" (1966) başlığı, biçimselci yaklaşımı vazıh olarak ifade eder. Her iki görüş açısını da içeren yayınlar ilim dünyasında tanınmıştır. (Firth. 1970)

Gittikçe gelişen ve karmaşıklaşan bir literatürün görüldüğü ekonomik antropolojde, Biçimselci'ye karşı Özselci bir tartışmaya girmeye yanaşmadan az sayıda antropolog yahut iktisatçı, sosyal gruplarla onların ekonomik çevreleri ve toplumdaki sosyal organizasyonu belirleyen faaliyetler arasında çok sıkı bir münasebet bulunduğunu inkar eder.

Daha basit toplumların ekonomisinin incelenmesi iki ana kısma ayrılır, ben de bunları ayrı ele alacağım. Önce, önümüzde insanların hayatın fiziksel ihtiyaçlarını çevrelerinden çıkarmayı nasıl becerdikleri sorunu vardır; biz burada kaynakların işlendiği araçlarla ve üretime dahli olan sosyal faaliyet türleriyle ilgiliyiz. İkinci olarak, üretildikten sonra mallarla ne yapıldığı sorunu vardır. Son tahlilde, elbette, büyük ölçüde tüketilmişlerdir, fakat çok kez oldukça kompleks bir değişim ve dağılım mekanizması ortaya çıkmıştır ki, bütün bunlar, ekonomik terimlerle kolayca anlaşılamazlar.

Herhangi bir insan topluluğunun ilk ve en esaslı gereksinimi, kendini beslemektir; çok basit toplumların bazılarında bu çocukluktan ölüme kadar herkesin ana kaygısıdır. Bilinen bir gerçektir ki ister hayvanî ister nebatî (bazen de) mineral olsun, yediğimiz herşey, gerek dolaylı, gerekse dolaysız yoldan yeryüzünden gelir. Bu, işlenmiş gıdalar ve süpermarketlerle dolu bir dünyada yaşayan çağdaş insana, ancak yetecek, ölmeyecek kadar bir geçim düzeyin-

de yaşayan köylü topluluğa mensup bir üyeye nazaran çok daha yabancı bir olaydır. Yiyecek kadar, çevre, aynı zamanda barınak, giyecek ve elzem aletleri de sağlar. Antropologlar, genellikle bu ihtiyaçların karşılandığı üç ana yöntemi birbirinden ayırmıştır; onsekizinci yüzyıl ve sonrasında onları uygulayan toplulukları evrimci bir ilerleme düzeni içinde sıralamak âdet olmuştu. Çok basit topluluklar tamamiyle çevreyi talan etmek suretiyle geçinirler ki bunlar, avcılar, toplayıcılar ve bazen de balıkçılardır. Onlar çok kez dikkate değer bir yaratıcılık ve beceriyle, yabanî meyve, kökler ve saireyi toplamakla, avcılık ve (kürklü hayvanlara) tuzakçılıkla maişetlerini sağlarlar. Eskimolar böyle bir halktır, çok sert bir çevre üzerinde dikkate değer bir üstünlük kurmayı başarmışlardır. Ekvatoral Afrika ve Güney Doğu Asya pigmeleri gibi tropikal orman insanları çok daha basit bir teknolojiye ve üstesinden gelecekleri daha yumuşak bir çevreye sahiptirler. Güney Afrikalı Buşman'ların bölgesi gibi kıraç bölgelerde oturanlar ve Avustralya yerlileri seyrek çevrelerine karşı ince bir uyum geliştirmişlerdir. Bundan dolayı, maddi eşyalar azdır ve kolayca taşınabilir; çok kez, etkin ekonomik birimleri oluşturan küçük aile gruplarının düzeyi üstünde kabilevi bir organizasyon yoktur. Doğaldır ki, bu gibi şartlarda en yüksek değer genellikle bu küçük grupların dayanışmasına atfedilmiştir, çünkü herkes akranlarının yardımlaşmasına ve desteğine muhtaçtır.

Kayda geçmemiş tarihin bir döneminde insanlar vahşi hayvanları evcilleştirmeye başladı. Sığır, keçi ve inek gibi böyle önemli türlerin evcilleştirilmesiyle, insan topluluklarının, hayvan yığın ve sürülerinin üretimi yoluyla hayatlarını sürdürmeleri mümkün hale gelmiştir. En 'ileri' olanları da dahil olmak üzere çoğu toplum hayvancılık ve ziraate dayanan karma bir ekonomiye sahip olsa da, iktisadi vurgu toplumdan topluma geniş farklılık gösterir; hala, tamamen, yahut hemen hemen, hayvan sürüleriyle geçinen

çok halk vardır. Doğu Afrika'nın Nilo-Hamitik Masaileri gibi. Asya steplerinin bazı göçebe halkları bu kategoriye girer -yahut girmiştir-. Geleneksel olarak Masailer, münhasıran sığır sürülerinden sağlanan et, süt ve kanları ile yaşamışlar; sebze yiyeceklerini reddetmişler ve onları üretmek için toprağı belleyenleri küçümsemişlerdir. Bu hayat tarzı aynı zamanda onu yaşayanlara bazı kısıtlamalar da getirir. Onlar stokları için yeterince su ve bitkiden oluşan erzağa sahip olmak zorundadırlar ve bu da çoğu kez onların aynı yerde uzun süre kalamayacakları anlamına gelir. Bazen su ve yeşillik aramak için bulundukları yerden mevsimlik hareketler yapmaları anlamında mevsim göçerleridir. Bazen onlar tam anlamıyla göçebedirler; hiç durmadan yeni otlaklara doğru hareket halındedirler. Kır ve çobancılığa dayalı bir hayat tarzı aynı zamanda mümkün nüfus yoğunluğuna da bazı sınırlar getirir; sürü halindeki bir nüfus (genellikle avcı ve toplayıcılar gibi o kadar seyrek olmasalar da), yere daha seyrek dağılmışlardır ve bu da yoğun yahut gelişmiş merkezi bir idarenin önüne geçer. Çoğu kez kırsal insanların bağımsız oldukları ve otoriteden hazzetmedikleri söylenmiştir. Bunun niçin öyle olması gerektiğini görmek kolaydır. Onların sosyal sistemlerinin niçin genellikle talan ve savaşa uymuş olduğunu görmek de kolaydır. Diğer bazı mülkiyet şekillerinden farklı olarak, çiftlik hayvanları kolayca çalınabilir ve taşınabilir; baskın, böyle toplulukların çoğunda ortak bir şaşırtma taktiğidir.

Ziraat, daha yerleşik bir hayat tarzını mümkün kılar. Her ne kadar dünyanın çoğu kısmında tarım, göçmenler için "yar ve yak" türünden olsa da, ki bununla her birkaç yılda yeni yer ekim için temizlenir ve eski bahçelerin tekrar fidanlık durumuna dönmesi sağlanır, bu geçim tarzı aynı alanda uzun süre kalmaya izin verir. O aynı zamanda toprağa karşı avcılar ve çobanlar tarafından ortaklaşa gösterilen tavırdan farklı bir tavra neden olur. Arazi mülkiyet sistemi ne olursa olsun bireyler, aileler veya sülaleler olarak çiftçi-

ler, ekip biçtikleri ve ürün almayı umdukları arazi parçalarıyla —eğer nadiren kendilerine münhasırsa— çok yakından ilgilenirler. Burası Ortadoğu'da ve başka yerlerdeki büyük nehir vadilerinin kıyılarındaki ilk tarım toplumlarının sayesinde kök salan ilk büyük medeniyetlerin gelişimini tartışacak yer değildir. Zirai bir hayat tarzının belli bazı sonuçlarını kaydetmek daha yerinde olur. Önce, ziraatle uğraşan ahalinin nisbi istikrarına bağlı olarak nüfus yoğunluğunun artması, aile ya da klandan daha geniş ölçekli siyasi birimlerin kurulmasına imkan verir. Batı Afrika (bir de ilk nehir kıyısı medeniyetleri) gibi bazı münbit bölgelerde ziraat, aynı zamanda bunun tazammun ettiği gelişmiş bir idari mekanizmaya sahip, geniş çaplı kentsel toplulukları da mümkün kılmıştır. Ziraati benimsemenin diğer bir sonucu da bir 'atıl' (leisured) sınıfın ve çoğu kez, bir tür aristokrasinin zuhuru olmaktadır. Giderek gelişen olumlu şartlar ve uygun ekin ile, bir avcı ya da çobandan farklı olarak bir çiftçi tüm zamanını gıda üretmeye verme ihtiyacını duymaz. Aynı zamanda bir artık, böylece diğer üretici faaliyet şekilleri için serbest bırakılan ziraatdışı bireyleri beslemek için kullanılmak üzere üretilebilir.

Bu analiz tipi sistematik anlamda ilk olarak *İş Bölümü* adlı ünlü kitabında Durkheim tarafından ele alınmıştı. Karakteristik olarak onun birincil ilgisi ekonomik olmaktan çok sosyolojik idi. O sadece insanları toplulukların içinde birarada tutan güçlerin, sosyal birleşmeyi sağlayan bağların neler olduğunu bilmek istemişti. O, sosyal kaynaşmanın iki yoldan sürdürülebileceği sonucuna varmıştı. İlki, onun mekanik dayanışma dediği olay sayesindedir. Bu, ister avcı, çoban, çiftçi, yahut başka birşey olsun, birbirleriyle yardımlaşan grubun tüm yahut çoğu üyelerinin aynı tür işleri ifa ettiği bir keyfiyettir. Böyle bir dizi ortak kurala uygunluk en yüce değerdi ve Durkheim bu uygunluğun ister dünyevî, isterse doğaüstü kaynaklı cezalandırılma korkusu sayesinde sağlandığını düşün-

müştür. Son kısımda gördüğümüz gibi. Malinowski herhangi bir 'ilkel' toplumun fiilen yaşadığı tarzı ifade etmek için alındığı takdirde bu modelin yetersizliğini göstermiştir. Bu tür dayanışmanın aksine Durkheim, daha ileri ve medeni bir yardımlaşma tipi olarak organik dayanışma dediği bir dayanışma tasarlamıştır. Burada fertleri birbirine bağlayan bağlar (kuşkusuz uyulması gerekli kurallar olsa da) kurallara uymakta yatmaz, daha çok bazı insanların bazı mal ve hizmet türlerini ve diğer insanların da başka tür mal ve hizmetleri üretebilmeleri için topluluk içindeki bireylerin oluşturduğu belli grupların uzmanlaşmasında yatar. Böylece bunların karşılıklı değişimi gerçekleşir ve bir organizmayı oluşturan uzuvlar gibi her insan diğer insanların faaliyetlerine bağımlı olur. Sonuçta onların müşterek faaliyetleri toplumun uyumlu bir bütün halinde işlemesine katkıda bulunur. Durkheim böyle bir sistemde baskıcı yaptırımların yerini eski hale getirici yaptırımların almaya yöneldiğini sözleşmeye dayalı yükümlülüklerin ifasının -kurallara uymanın değil- toplumu birarada tutan harç olduğunu düşünmüştür.

Polanyi (1968b) ekonomik antropolojiye başlıca katkısını toplumdaki ekonomik münasebetleri üç ana kategoriye ayırarak yapmıştır: Karşılıklılık, yeniden dağılım ve mübadele. Karşılıklılık, birbirine bağlı noktalar ve simetrik gruplaşmalar arasındaki hareketlere delalet eder, yeniden dağılım merkeze ve tekrar dışına doğru hareketlere işaret eder; mübadele ise bir pazar düzeni altında yer alan birbirine zıt hareketlere atıf yapar. Sahlins, karşılıklılığı daha detaylı analiz etmiştir. (Sahlins, 1969). Her ne kadar kabilevi yapı içerisindeki iktisadî ilişkileri açıklamaya yönelik bu teorik kategorizasyon, kabilevi gruplar içerisindeki ekonomik etkileşime dair bir tartışma için ilginç bir başlama noktası oluştursada, ben onu kendi verimle destekleyemem. Basit şekliyle karşılıklılık, bir 'arasında' ilişkidir, iki tarafın eylemi ve karşılığıdır, oysa yeniden dağılım, bir 'içerisinde' ilişkidir, malların yoğunlaştığı ve o nedenle dışarıya

çıktığı muayyen bir sosyo-merkez çevresindeki bir grubun kollektif eylemidir. "Yeniden dağılım, iktisadi anlamda adı geçen kabile başkanlığıdır." (Sahlins, 1968 : 95).

Bu kısımda ben, iktisadî çevre ile sosyal örgütlenme biçimleri arasındaki yakın ilişkiyi betimlemeye çalıştım. Fakat toplum, nadiren statiktir. Şimdi sosyal değişim süreçleri hakkındaki bir tartışmaya dönelim.

E SOSYAL DEĞİŞME SÜREÇLERI

Değişme, tüm insan toplumlarında her zaman yer alan bir kavramdır. Bir hükûmet sistemi devrimle yıkıldığı ve onun yerini kökten farklı bir yönetim sistemi aldığı zamanlarda olduğu gibi bazen o, ani bir deprem gibi olur. Bazen ise öyle tedrici ve belli belirsiz gerçekleşir ki, bizzat toplumun üyeleri bile kolay kolay farketmezler onu. Fakat o, her zaman vardır ve inceledikleri toplumların işleyişini anlamak isteyen sosyal antropologlar onu dikkate almak zorundadırlar. Burada onlar, bir tarihçi tavrı takınmak durumundadırlar. Değişimler zaman içinde gerçekleşir ve onlar, ancak yeni durumlara yol açan olayların nedensel sonuçları biçiminde anlaşılabilir. Bu yeni durumlar "şimdi" dediğimiz, sosyal antropologların anlamaya çalıştıkları şeydir. O, bir tarihçidir, fakat ancak belli bir bağlamda ve belli bir amaç içindir.

Sosyal değişme, sanki ayrı bir sosyal alanmış gibi incelenemez. O, önceki kısımlarda tartışmış olduğumuz diğer mevzulardan ayrı düşünülemez. Değişimin öğrencisi, araştırmanın tüm yönleriyle ilgilenmek zorundadır. O, toplumu genel bir konu olarak inceleyemediği gibi, 'sosyal' değişmeyi de genel bir konu olarak inceleyemez. Onun verisi, özgül sosyal ve kültürel kurumlardır ve o, bu kurumların zaman içerisinde geçirdiği değişiklikleri birarada bulunan sosyal, kültürel ve bazen de ekolojik faktörlerin bağlamında incelemek zorundadır.

Bu arada belli akımlar, belli durumların özellikleri, zaman ve mekanlar keşfedilebilse de, biri, böyle bir incelemenin herhangi bir genel sosyal değişim yasası ortaya koyup koymayacağını sorabilir. Bunun daha zor bir iş olduğu ortadadır. Onun için açıkça anlaşılmaktadır ki, zaman içinde 'insanların sosyal ve kültürel kurumlarında meydana gelen değişiklikler herhangi bir tek 'kuşatıcı' ilkeye göre anlaşılmaz. Burada çok katlı bir sosyal süreçler ağı işin içindedir ve bunlar çoğu kez birbirleriyle elele işler. Bunlardan biri, toplum içerisindeki çatışmadır.

Tüm toplumlarda çatışma olsa da, tür ve derece bakımından önemli ölçüde farklılık gösterir. Kültür temasının vurgusu altında kalan çoğu toplumların, önceden gördükleri gibi işlev görmekten kesildikleri ve bazı durumlarda hep beraber çöktükleri, antropologların çoğunun ortak bir gözlemidir. Bazen sosyal sistemler, hatta insanlar bile tümüyle yıkılmıştır. Tasmanya yerlileri, Tierra del Fuegian halkı ve Kuzey Amerikalı Hindliler, buna örnektir. Çoğu kez gelen zarar, kolay kolay kökten olmasa da daha incedir. İşlevsel, organik model gerçekte dış temastan etkilenmemiş ve görünüşe bakılırsa kuşaklar boyunca önemli bir değişikliğe uğramamış küçük-ölçekli toplumlara uygulandığı zaman makul bir yeterlikte görünür. Bununla beraber Batı ile gittikçe artan temas köklü bir sosyal değişiklik ve yeni ve daha yıkıcı sosyal çatışmalara yol açınca ve yakın zamanlarda yapılan daha yoğun alan çalışması bu değişiklik ve çatışmaları gözler önüne serince bu yaklaşımın yetersizliği kendi kendine ortaya çıkmıştır. İşlev bozukluğu (dysfunction, şimdiye kadar kabul edilmiş ve edilebilir ölçütlerin artık anlamını kaybettiği bir keyfiyeti anlatmak üzere anomi, ya da "kuralsızlık" şeklinde Durkheim tarafından daha iyi ifade edilen bir kavram) gibi kavramlara sahip kurumsal işlevselcilikte görülen çatlakları yapıştırmanın da bir anlamı yoktu. İşlevsel model hâlâ toplumun her yönden uyumlu, 'işlevsel' bir durumda olduğu ve bunun her nasılsa

bozulduğu şeklindeki savunulur yanı olmayan varsayımı tazammun etmektedir.

Sosyal antropologlar giderek, çatışma durumları ve sosyal baskıyla meşgul olmakta ve bunu büyük ölçüde kültür teması bağlamında gerçekleştirmektedirler. Fakat 'çatışma' belirsiz bir terimdir. Özellikle iki sorun doğuyor burada. Sormanız gereken önce, çatışma içinde olduğu varsayılan şeyler nedir ve ikinci olarak, ne tür yahut ne derece çatışma bizi ilgilendirir?

Antropologlar, bu nedenle, iki tür sosyal çatışma ve keza iki tür sosyal değişmeyi birbirinden ayırmıştır. Önce mevcut sosyal yapıda zemin hazırlanan çatışma ve değişmeler vardır. Nuerlerdeki kan davası, yahut pekçok devlette görülen kral öldükten sonra yerine geçme mücadeleleri bunun örnekleridir. Açıkça, tüm insanların yaşlanması, ölmesi ve yerini başkalarının alması gibi kadrodaki değişiklik, her toplumun bir özelliği olacaktır. Fakat bizzat roller az yahut çok aynı şeklini koruduğu müddetçe, bu çatışma ve yer değiştirmeler, bizatihi sosyal sistemin yapısını etkilemez. Onlar mevcut bir düzen çerçevesinde hareket ederler ve çatışmalarda müşterek bir değerler sistemine göre çözülebilir ve mevcut kurumlara yönelik bir tehdit arzetmez.

İkinci tür değişim daha radikaldir. O, bizzat sosyal sistemin niteliğinde husule gelen değişimdir, onu oluşturan bazı kurumlar yer değiştirir ve artık önceden olduğu gibi bir arada bulunan diğer kurumlarla tetabuk etmez. Bu yapısal, yahut "kökten" değişimdir ve onun yol açtığı çatışmalar toplumda mevcut değerlere göre çözülemez. Yapısal değişimler, yeni çatışma türleri doğurur ve gelenek onlar için ne geçmişe yönelik emsal, ne de çözüm sağlayabilir. Onlar özellikle rahatsız eder; karışıklık ve sosyal baskıları getirir. Eğer sosyal sistem sürecekse, er ya da geç, onda daha köklü tadilat yapılmak zorunda kalınacak ve böylece toplum orijinal yapısından farklı bir kimlik kazanacaktır. Burada tekrar, organik model ben-

zetmesinin sosyal değişmeyi anlamak için uygun olmadığı yolundaki tezimiz kaydedilebilir; organizmalar bir türden tamamiyle farklı türlere tahavvül etmezler. Halbuki sosyal değişmenin baskısı altında kalan toplumlar genelde tahavvül eder.

Bu iki tip değışmeye Firth, organizasyonel değişme dediği bir üçüncü türü ilave etmiştir. Organizasyonel değişmeler, süreklilikle kendini belli eden sosyal etkinliklerin yapılma tarzında ve şeklen değişmeden kalan muayyen sosyal ilişki kategorilerinin kapsam ve sırasında ortaya çıkan değişikliklerdir. Gerçi son tahlilde, yapı ve organizasyon iki farklı şey olmaktan çok, aynı gerçekliğin iki yüzü olsa da, bu daha detaylı ayrım yararlıdır.

Batılı antropolojinin ana eğilimlerini böylece ifade ettikten sonra şimdi, oryantalist literatürün, müslüman toplumların idrakini hangi noktalarda ve nasıl etkilediğini açıklamaya çalışalım.

4
Oryantalist antropoloji

EDWARD SAİD'in *Orientalism*'i, oryantalistlere ve onun uygulayıcılarına yöneltilmiş güçlü bir ithamdır. O, oryantalistlerin önyargılarını ve maksatlı kanıtlarını açıkça ifade eder. O, aynı zamanda, bütünüyle duygusal ve öfke yüklü bir tezdir. Bu şiddet ve tutku yüzünden oryantalist bilimin daha gerçekçi, daha basit zaafları es geçilmiştir. Örneğin, Bernard Lewis'i zihinsel sürmenajından, ahlaîi iflasından ötürü suçlamak yerine, ben, bir antropolog olarak, onun çalışmalarındaki bazı kavramsal zaaflara işaret ederdim. Onun toplumdaki kabile ve köylü kategorileri ciddi olarak hatalıdır. (Lewis 1966). Biri sık sık diğerinin yerine kullanılmıştır. Bu bir antropolog için küçük bir hata değildir.

Benim sorunum, Lewis tarafından Arabistan'daki sosyal yapı ve örgütlenmeyi tasvir için kullanılan bazı teknik terimler iledir. "Arap toplumu" diye yazar, "İslam gelmeden önce, krallar, feodallar, köleler, köylüler ve kabilelerden oluşmaktaydı." (ibid : 25).

"Feodalizm", "vassallar", ve "köylüler" ortaçağ Avrupasının sözcükleridir. Ben, Feodalizm kavramının (İslam'dan önce yahut sonra) Arabistan'daki oldukça gelişmiş kabilevi yapı için kullanılabileceğinden ciddi olarak şüpheliyim. Her halükarda birarada bulunduklarını söylemek zor olur. ("Krallar" ve "Feodalizm" ile kesimli kabilevi gruplar, sosyal spektrumun farklı uçlarındadır.) Feodalizm bildiğimiz gibi, kendine mahsus özelliklere sahip ayrı bir sosyal kategoridir. Bu gibi kavramlar Arabistan için yanlış zaman, mekan ve insanları karşılar. Lewis birkaç sayfa sonra -bu sefer doğru olarak- "Bedevî kabileciliği"nin hegemonyasından söz ederken kendi kendini tekzip ediyor. (ibid : 29).

Bugün bile oryantalistler, geçmiş çağdan kalma alışkanlıklarıyla, İslam için "Muhammedanism" sözünü kullanarak müslümanları kırmaya devam ediyorlar. (Gibb, 1980 ve Grunebaum 1951'in kullandıkları başlıklara bak.). Böyle bir telakki Oryantalistleri kendilerine rehber alanları da etkilemektedir. Sözgelimi Oxford sözlüğü, müslümanların açık nefretine rağmen hâlâ "Muhammedanism" kelimesini kullanıyor.

Bu noktayı açıklamak amacıyla Oryantalist literatürde müslümanları küçük düşürmek için yapılan çeşitli referanslar arasından rastgele birkaç örnek seçmek istiyorum.[1] Batıda yazılan Hz. Peygamber hakkındaki standart biyografinin son "değerlendirme" bölümünde yazarı, Adolf Hitler'in "yaratıcı muhayyile"sini ve "nörotik" karakterini tartışır. (Watt 1978:239). O bunları onu izleyenlerin "nöroz"una bağlar ve bunu hemen Peygamber'in yaratıcı tasavvuruna dair bir tartışma izler. Batılı okuyucuya gösterilen nokta -ki kitap İkinci Dünya Savaşı'ndan sadece 16 yıl sonra, Almanlara karşı olan histerinin halen geçerli olduğu bir zamanda yayınlan-

1. İslâm'a yapılmış yakın -ve son derece keskin- bir saldırı için Laffin, 1981.

mıştır.- kaba ve hoyrat olduğu kadar açıktır da.[2] Diğer bir sosyal bilimci (Patai:1969) Müslüman toplumun nasıl ve niçin Führer-tipi liderlere ilgi duyduğunu göstermeye kalkışıyor. (Hitler motifi; burada bir kez daha karşımıza çıkıyor.)

Oryantalistler bu konuda ne yorulmuş ne de insafa gelmiştir. *Haceriyye: İslam Dünyasının Kıyamı*, adlı yeni bir çalışmada Crone ve Cook adındaki yazarlar İslamın doğrudan özüne saldırırlar.[3] O, daha sofistike ve akademik bir yaklaşım ile peygamberliğin hakikatine yapılmış geleneksel Oryantalist bir saldırıdır.

Orijinal, çağdaş belgeler bulduklarını iddia ederek. Crone ve Cook, İslam Nübüvvetinin Halife Ömer Faruk'a ait olduğu şeklinde bir tez ortaya atmışlardır. Onlar, Peygamber Muhammed (sav)'in Hazret-i Ömer'in gelişini tebliğ etmek için gönderildiği fakat sonradan bu makamı kendisine tahsis etmeye karar verdiğini ileri sürerler. Yazarlar ayrıca hicret'in vukuuna ve tarihine de (622) itiraz etmişlerdir. (Crone ve Cook: 1980: 9). Akademik tarafsızlık, onların İslam'a olan nefretleri yüzünden bir kenara bırakılmıştır. İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki entellektüel akımları karşılaştıran bir incelemede yazarlar şu sonuca varırlar: "Müslümanları kendine çeken yegane uyarıcı, okadınların cilveleridir." (ibid : 147). Kitabın müslümanları kıracağını ima edercesine bizzat yazarlar tarafından şu kayıt düşülmüştür. "Bu, kafirler tarafından, kafirler için yazılmış bir kitaptır." (ibid : 8). Onların akademik bir diyalogu arzulamadıkları besbelli.

Müslümanlar, kolayca kitabı hezeyan olarak reddedebilirler.[4]

2. Hitler ve Ayetullah Humeyni'nin doğrudan bir karşılaştırması için Carpozi 1979'a bak.

3. Aynı zamanda bak. Crone 1981.

4 Gerçekte, kitabı kendileriyle tartıştığımda Pakistan Hükümeti'nin Merkez Eğitim Sekreterliği'nden aldığım cevap, tastamam buydu. Çağdaş müslüman aydınlar da Batı'ya karşı tahammüllerini yitirmiş görünüyor. (Ahmed 1976, Gauhar 1978).

Oysa ben böyle düşünmüyorum. Müslüman alımler onun (Londra Üniversitesi Profesörleri tarafından yazılmış ve Cambridge Üniversitesi yayınları arasında yayınlanmış) akademik savlarına bir cevap hazırlamakla daha iyi yaparlar. Aksi halde, onların suskunluğu, uygun bir cevap vermekten aciz oldukları şeklinde telakki edilecektir.

Oryantalistler, bir 'hilm' ve 'barış' olarak niteledikleri kendi çağlarını, "şiddet" ve "barbarlık" dönemi olarak gördükleri Peygamber devriyle mukayese ederler. Montgomery Watt, -Peygamber tarafından katli teşvik edilmiş bir İslam düşmanı olan Ka'b b. Eşref'i ima ederek- şu mütalaada bulunuyor: "Yaşadığımız bu ılımlı çağda insanlar, özellikle de dinî bir lider tarafından yapılmış böyle bir harekete iyi gözle bakmazlar." (Watt: 1978 : 128-9). O kendi çağını Peygamber'inkiyle mukayese ediyor ve "Muhammed'in çağında ve ülkesinde böyle davranışların gayet normal" olduğu sonucuna varıyor.

Watt soruyor, kendilerini bağlayan bir "âdâb-ı muaşeret"ten (common decency) yoksun insanlardan başka ne bekleyebiliriz. (ibid : 173) "Biz" Edward Said'in Batı'nın dikkatini çektiği gibi "akılcı ve erdemliyiz, onlar -yani Doğu halkı ise- akıldışı ve sefih insanlardır."

Oryantalistlerden bu işareti alan, bazı antropologlar 'ilkel' kabileler ile 'medeni' ulusları tasnif etmek için "Savaş ve Barış" ayrımını kullanmışlardır. (Sahlins 1968).[5] Kabile adamları mütemadiyen birbirlerini öldürürler yahut "Savaş" halinde tutarlar. Diğer taraftan, uygarlaşmış uluslar, "Barış" içinde yaşarlar. Bu karşılaştırma

5. "En geniş anlamıyla kabile ve uygarlık arasındaki karşıtlık, Savaş ve Barış arasındaki karşıtlıktır. Bu kurumsal araçlar ve garantilerden yoksun kabile insanları bir Savaş durumunda yaşar. Savaş, kültürlerinin çapını, karmaşıklığını ve tüm kuşatıcı zenginliğini sınırlar ve onların bazı daha 'garip' adetlerinin sebebini teşkil eder." (Sahlins 1968 : 5).

beni eğlendirmekten hali olamaz. O, yalnız bu asırda, bütün dünyayı, milyonlarca insanın hayatına mal olan savaşlara boğan uygarlaşmış ulusların üyeleri tarafından yapılmıştır da ondan.

Biz, hâlâ o global çılgınlık yıllarının bedelini ödüyoruz. Daha önce insanlık tarihinde iki Dünya Savaşı'nın çapı, organizasyonu ve vahşetine denk bir savaş görülmemiştir. Ve bugün belki de biz gene dünyanın ileri ve uygar ülkeleri tarafından çıkarılan -bu seferki nükleer bir üçüncü Dünya Savaşı'na sürükleniyoruz.

Acaba oryantalistler, çağımızın itidali hakkında gerçekten ciddi mi? Stalin, Hitler, Mao ve Polpot tarafından, "yumuşakça" öldürülen milyonları nasıl açıklayabiliriz? Yalnızca beş ile altı milyon arasında Yahudi'yi en vahşi ve eşi görülmemiş bir şekilde yok etmekle suçlanan Hitler'in katliamı, çağdaş insanın bilincini sürekli yaralayan bir olaydır. Bu "âdâb-ı muaşeret"le karakterize edilen 'yumuşak (gentle)' bir çağdan gelen bir olaydır. Buna mukabil, savaş halindeki "ilkel" bir toplumdan bir örnek verelim.

Hz. Peygamber (sav) son olarak yeniden Mekke'yi fethettiği zaman -şehir halkından son derece eziyet ve cefa çektikten sonra-barış içinde yaşamak isteyen herkesi affetmiştir. Genel bir af ilan edildi ve birkaç suçludan başka kimse öldürülmedi. İslam tarihinde bir dönüm noktası olan Mekke'nin Fethi, savaşta otuzdan az insanın ölümüne neden olmuştur. Öyle ki, şehre giriş esnasında Hz. Peygamber'in insanlığı, şefkati azalmak şöyle dursun, yeni yavrular dünyaya getirmiş olan bir dişi köpeğin korunmasını emrederek kendini göstermiştir. Hz. Peygamber'in bütün mücadele hayatı boyunca-müslim ve gayr-i müslim- yalnızca bin civarında insan hayatını kaybetmiştir. Dünyanın en büyük devrimlerinden biri için oldukça düşük bir bedel. Bütün bunlara rağmen, Müslüman gruplar arasındaki istikrarsızlık ve anarşi efsanesi sürdü ve halen de sürüyor.

Belki de Müslüman kabilevî grupların algılanmasında yansı-

yan düzen ve istikrar üzerindeki vurgu, Victoria döneminin eseriydi. Bu kabilevi gruplar esasında karışık ve istikrarsız "düzenli anarşiler" olarak görülüyordu. Şiddet, toplumun karakteristik özelliği olarak görülmekteydi. Ben, dağlık bölge kabilelerini 'birbirini öldüren dağınık kabileler' olarak tasvir eden sömürgeci klişenin, sömürgeciliğin sonucu değil, hedefi olduğunu söyleyen Faslı tarihçi Abdullah Laroui'ye aynen katılıyorum. (1977). Bununla beraber yine de kabile toplumunun "anarşik" olarak algılanması çağdaş antropolojide devam eden bir mirastır. Meeker'i dinleyelim: "Arap Yarımadasının kuzeyindeki Bedevi kültürü, büyük ölçüde şiddetin siyasal hayatın merkezinde yer alması düşüncesine dönüştü. İnsanlar kendilerini, maddi varlıklarını ve ilişkilerini bu şiddete göre düşünmeye yöneldiler." (Meeker 1979 : 19). "Ve Cyrenaican bölgesi bedevileri çok kez tüm politik faaliyet alanını vahşi bir gaddarlık ve vahşet dünyası olarak görürler." (ibid : 207). Benzer şekilde Swat Pukhtun kabilelerini inceleyen Fredrik Barth da onların durmak ve doymak bilmeksizin birbirlerine "saldırmak", "yakalamak" ve "öldürmek"le meşgul bulunduklarını söylemiştir. (Barth 1972).

Ve henüz ufukta bir değişiklik görünmüyor. Arberry, Gibb, Lewis, Von Gunebaum, Watt gibi Oryantalist bilginler, antropolojik araştırmaların çoğu için akademik, metodolojik bir temel ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda Richard Tapper'in çalışması da ağırlıklı olarak Lambton gibi oryantalistlerin birikimine dayanır. (Tapper 1979).

Grupları hakkında zerafet (Meeker 1979) ve sempati (Eickelman 1981)[6] ile yazan daha genç antropologlar da yine bütünüyle

6. Eickelman, merhum bir meslektaşına karşı bir sevgi jesti olarak kitabını Mısırlı antropolog Abdü'l Hamid ez-Zeyn'e ithaf eder.

kendilerini müsteşrik mirastan kurtarabilmiş değillerdir.[7] Geniş ölçüde Musil'in malzemesini kullanan Meeker'in gözünde, Bedevilerin dünyası anarşik olmaya devam eder (yukarıda onun çalışmasından yapılan alıntılara bak). Eickelman'ın Ortadoğu antropolojisi hakkındaki kapsamlı özeti de büyük ölçüde oryantalist kaynaklara dayanır. (Eickelman 1981). Eickelman, kitabının Oryantalistler hakkındaki bölümüne -eminim bunun içerdiği anlamların tam farkında olmaksızın- "Entellektüel Selefler" adını vererek bu olguyu kabul eder. İkisi de İslam'a olan nefreti patoloji sınırına dayanan Doughty'i, çok saygıyla istişhad ederler.

Kadın araştırmaları -yahut daha doğrusu- Batılı kadınların Müslüman kadınlar hakkındaki araştırmaları, İslam toplumuna ilişkin geleneksel oryantalist tasavvura istisna teşkil etmez. Delhi'deki müslüman kadınlar hakkındaki yakın bir çalışma *Bir Kuyudaki Kurbağalar* başlığını taşır. (Jeffrey 1980). Eminim -Müslüman yahut başka- hiç bir kadın bu mecazın imajını kolay kolay içine sindiremez. O, yazarın etnosentrik (ırk-merkezli) kibrini yansıtır. (Müslüman kadın hakkındaki diğer incelemeler için Beck, Fernea ve Keddie'ye bak.)

Hatta bazı büyük Batı bilginlerinin çalışmalarının bile, yakınlarda, İslama karşı önyargılı olduğu tahlil edilmiştir. Bryan Turner'ın *Weber ve İslam* başlıklı kitabı (1974) onun, İslam ve özellikle Hz. Peygamber'in şahsı hakkında belli sonuçlara götüren kişisel önyargılarına açıkça işaret etmiştir.

O halde bir zamanlar bizzat Pakistan'daki daha muhafazakar İslam alimleri tarafından hücuma uğrayan Profesör Fazlur Rahman'ın Batı'da İslam üzerine yapılan bilimsel çalışmaların tarafsızlığından kuşku duymasına şaşmamak gerek. (Rahman 1982). Şim-

7. Oryantalizmin etkisinden hâlâ tümüyle sıyrılamamış yakın bir tarihsel çalışma için bkz. Hodgson. (1974).

di tekrar disiplin içindeki teknik bir tartışmaya dönelim.

Fredrik Barth, Swat Pukhtun halkının tasvirinde yaptığı indirgemecilik'ten dolayı benim tarafımdan itham edilmiştir. (Ahmed 1976). Barth, eleştiriye, karşılık olarak Swatları yeniden ziyaret etti. Ziyaret fikirlerinde çok az bir değişikliğe yol açtı. (Barth 1981, Cilt II)[8] O, bize tezini açıklama maksadıyla çok uzun bir örnek- 'yeni' etnografi- getirir. Örneğin özeti ise şöyle: İçinde bulunduğu otobüsün şoförü, açıkgözlük yaparak bağımsızlık-öncesi eski, tek yollu bir demiryolu köprüsü olan Nowshera köprüsü üzerindeki bir başka kamyona yol hakkını vermeyi reddetti. (ibid : 131-2, 163). İkisi de kendi durumlarında ayak diretti, bir trenin gelmesiyle artan gerilim epeyce bir gecikmeden sonra dağılmıştı. Barth bu olayda "derin yapılar"ı görür. O halde bu, Pukhtunlar arasındaki insan davranışını izah eden ciddi bir antropolojidir.

Eğer ben de kötü şoförlere yahut daha doğru bir şekilde İngiltere yahut ABD'den terbiyesiz şoförlere ilişkin örnekler getirseydim, onlar Batı toplumu hakkında daha genel bir tezi destekler miydi? Sanmıyorum. Örnek böylece bir hezeldir, bilim değil ve bundan sonra Nowshera'da yeni bir ikili şosenin inşa edilmesi Barth'ın tezine ne yapabilir?

Pehrson ve Barth'ın (önceki alan çalışmasında ölmüştür) Baluch kabilesi arasında çalışırken karşılaştıkları çetin çöl koşulları, onların Baluch halkını aralarında çalışmalarını istemeyen gayr-i memnun insanlar olarak algılamaları nedeniyle daha da kötü hale gelmişti. Onlara göre Baluchların davranış tarzı, "yapmacıklık"a[9]

8. Burada teorik bir tartışmaya girmek ne mümkün ne de uygun. Bunu ayrı bir yayında yapacağım (Swat Pukhtunların Yeniden İncelenmesi: Fredrik Barth'a Bir Cevap")

9. Metinde, davranış tarzındaki içtenliğin zıddı olarak kullanılan "hollowness" sözcüğü, boşluk, yapmacıklık, gösterişçilik, sahtekarlık gibi anlamlara gelmektedir. (Çev.)

dayanıyordu, 'özel hayat'ları da bir tür 'aldatmaca'ydı. (Barth ve Person (1966) vii.) Onlar Baluch'ları "kuşkucu" bulurlar - kitapta sıkça geçen bir kelime (Pehrson 1966).

Hobbes için insanın durumu, "herkesin herkese karşı olduğu bir savaş durumudur." Barth'ın İslam toplumunu algılaması da Hobbesvaridir: Müslüman hayatı "ıssız, çorak, tatsız, kaba ve kısadır." Hobbesvari hayat görüşü doğal olarak Prof. Barth'ın öğrencilerinden biri olan Bayan Barth'ın çalışmasına da yansımıştır.

Bayan Barth -bu vak'ada Kabire'nin fakir kadınlarını alarak-kadınlarla yaptığı görüşmelerden kalkarak Müslüman kadınların son derece "kuşkucu" olduğu sonucuna varır. O aynı zamanda onların vaktini gıybet, entrika ve çekişmekle geçirdiklerini söyler. (Wikan 1977). Kahire'de, bize, tüm işi 'saldırmak', 'yakalamak' ve 'öldürmek' olan Pukhtun savaşçılarının aynada yansıyan suretini temsil eden bir kadın portresi sunar. İnsan salt metodolojik bireyciliğin bir ifadesidir.

Burada bize empirik olarak gözlemlenmiş bir sosyal gerçeklik mi, yoksa sadece, rastgele oluşurdukları kendi teorik modellerini İslam dünyasına empoze etmeye çalışan bir karı-koca ekibinin algısı mı sunuluyor? Barth'ın Swatlar hakkındaki malzemesine bakarak ben sonraki şıkkı farzetmekte haklı sayılırım. Beni daha çok, İslam dünyasının başka yerlerinde Barth'ların çalışması hakkında bağımsız, yerli yazarlar tarafından yapılan eleştirileri duymak ilgilendiriyor.[10]

Profesör Barth mesleki hayatının çoğunu Müslüman topluluklar hakkında yazmak ve konuşmakla geçirir. Ben onun bu gruplar hakkındaki fikirlerine itiraz etmiyorum. Onun bu görüşlerini ifade

12. Wikan, Umman'da, cinsiyet değiştirmiş erkek fahişe (hamis) olan üçüncü bir cins keşfederek antropoloji içinde akademik bir tartışma yaratmıştır. (MAN dergisinin 1978 sayılarında). Oyse ben Umman'daki meslektaşlarımdan daha az akademik, farklı bir tartışma dinledim.

etmeye kamilen hakkı vardır. Ben asıl bu görüşlerin tazammun ettiği kibire itiraz ediyorum. Ve itirazım, bende infialden çok, hüzün doğuruyor. Hüzün doğuruyor, çünkü disiplinimin -antropolojinin- küçük düşürüldüğünü görmek beni üzüyor.

O, bir parodiye ve Oryantalizmin zayıf bir gölgesine indirgenmiştir. Bunun kaliteli (vinlage) "Oryantalizm olduğunu söylemek, Edward Said'i tahrik edebilirdi.

Elbette Barth, tüm Swat Pukhtun üyelerinin zamanlarını "saldırı" ve "katl" ile geçirdiğini söylemek istememiştir. Bu onların hayatının bir veçhesidir. Maalesef verileri bize bu izlenimi veriyor. Konukseverliğin sosyal merkezi olan konukevi (hücre), ikramlar, halk-şarkıları vs. bile, Barth'ın nazarında, basit bir başka politik araca ve politik strateji rolüne indirgenmiştir. Kabilevî Müslüman grupların her dem "savaş"a gömülü, onların toplumunun daima "anarşik" olduğu, geleneksel Oryantalist görüştür.

Barth'ı izleyen Frederik Bailey, bir adım daha ileri gider. Ona göre Pukhtun toplumu Mafya'yı andırır (Bailey 1970). Kendini en azından beş asırdır ayakta tutmuş, oldukça gelişmiş bir düzeye sahip bir kabile toplumunun tüm yasaları, tüm kültür yapısı, folklor ve edebiyatı modern bir kentsel Batılı gangster medeniyetine indirgenmiştir. Ben bu gerçekleri ortaya koyunca, Batıdan hemen, benim Pukhtunlar hakkındaki aykırı imajlardan fena surette bozulduğum izlenimini doğuracak birtakım eleştiriler geldi. Benim bölgeden biri ve bundan dolayı da oranın insanlarının nasıl algılandığı konusunda olağanüstü hassas olduğumu söylemek istediler.[11] Fakat gerçekte bir antropolog olarak ben bu gibi yargılara varılmasına yol açan metodolojinin zaafından dehşete düşmüştüm. Bazı sömürge memurları ve oryantalistler, "ilkel" ve "vahşi" gruplar

13. R. Tapper'in Ahmed hakkındaki (1980) eleştirisi için bak. Asian Affairs, London, October 1981.

hakkında yorum yaparken daha dengeli ve insaflı görünüyor.

Az da olsa çeşitli vesilelerle ciddi kuşkular serdedilmiştir. Müslüman antropologlar, Batılı antropologların kendi yurtları hakkındaki çalışmalarını eleştirel bir analize tâbi tutmuşlardır. Talal Asad (1975) İsrail'de Arap köyleri arasında araştırma yapan Abner Cohen'in çalışması hakkında etkili bir eleştiri yapmıştır. (Cohen 1965). Ancak maalesef, 'yerli' antropologların eleştirileri, bazen kolayca yanlış anlaşılabilmektedir. Ben, müslüman kabile gruplarını incelerken, bizim, bütüncü İslamî çerçeveye (kültür ve politik olarak İslam'a) atıf yapmamızı önerdiğim zaman, Batılı antropologlara ve sömürgeciliğe saldırmaktan dolayı eleştirilmiştim. Çalışmam onlara İslamî bir meydan okuma olarak görülmüştü.

Fakat, bununla beraber, tüm gayr-i müslimlerin yazdıkları İslama yönelik bir eleştiri değildir. Diğer daha genç antropologların çalışmaları, hakkında yazdıkları insanlara duydukları sempati ile temeyyüz etmiştir. Örneğin Fischer'in yakınlarda yaptığı İran'ın dini ve dini liderleri (1980)[12] hakkındaki araştırması ve Singer'in Pukhtunlar hakkındaki incelemesi (1982) gibi. Bu antropologların çalışmalarının gösterdiği metodolojik istikamet, disipline Oryantalizm tarafından yüklenen açmazı kırabilir. İlginç olan, yukarıda tartışılan antropolojideki iki ana dalın Atlantik tarafından bölünebilecek görünmesi. Harvard'daki Amerikalı profesör Fischer bir kültürel antropologdur, Oxford antropologu Singer ise bir sosyal antropologdur.

Burada kimse, Oryantalistler listesine sokulacak antropologların "Doğuyu öğreten, araştıran ve onun hakkında yazan bir kimse" olarak tanımlandığı şeklindeki Edward Said'in ulaştığı sonucu

12. Fischer, Amerika'da rehineler krizinin ve bundan dolayı İran-karşıtı duyguların zirvede olduğu bir dönemde kitabını "İran'ın sıcak, cesur ve girift halkına" ithaf etti.

es geçemez.

Haceriyye yazarları, Hz. Peygamber (sav)'e ve İslam'ın doğrudan temellerine saldırdıkları yahut -daha lakaydi bir şekilde- Batılı antropologlar, bütün İslam toplumlarını Mafya'ya eşit kıldıkları zaman, Müslümanların başlarını kuma gömüp bu sesleri duymuyormuş gibi mi yapmaları gerekir? Eserlerinin ülkelerine girişini yasaklamak suretiyle Batılı -yahut gayr-i müslim- bilimselliği basitçe reddetmeli midirler? Öyle olursa, onlar toplumlarının etrafında demir bir entellektüel perde örmüş olmazlar mı? Yoksa onlar değerlendirmeli, iddia ve terkib etmeli ve ondan sonra da "İslamî Antropoloji'ye göre bir cevap mı hazırlamalılar? Bu yayının önemli bir amacı da yukarıdaki soruları aydınlatmaktır.

BÖLÜM

II

5

İslamî antropoloji

A. TANIM SORUNU

Önceki kısımdan antropolojinin, eğer emekleme dönemini tamamladığı kabul edilirse, Batı'nın ve daha özelde Batı emperyalizminin bir ürünü olduğu şeklinde bir kanı doğabilir. Oysa bu, öyle değildir. İbn Haldun'un çalışmaları -teorik çevçeve ve onu destekleyici veri ile- Batının Karl Marx, Max Weber, Vilfredo Pareto ve Ernest Gellner'i kapsayan, en yetkin bazı çağdaş teorisyenlerinde yansımasını bulmuştur. Sözgelimi Weber'in liderlik tipolojisi, Pareto'nun elitlerin dolaşımı, ve Gellner'in İslam toplumuna ilişkin sarkaç hareketi (pendulum swing) teorisi, İbn Haldun'un etkisini ele verir. Sosyoloji ve antropoloji biliminin İbn Haldun'dan sonra gelişmemesi gerçekten bir trajedidir. Ve bu konuda İbn Haldun yalnız da değildi. el-Birunî, İbn Battuta, ve el-Mes'udî gibi sayılacak birkaç isim daha vardı.

Bunlardan belki el-Biruni (973-1048), antropolojinin babası ünvanını almaya layıktır. (Ben bunu, *el-Biruni: İlk Antropolog,*

1984 kitabında keşfetmiştim.) Eğer antropoloji, toplanmış verileri kullanarak, karşılaştırmalı metoda dayanan, değerden-bağımsız, duygulardan uzak tahlil yapmak amacıyla (diğer) kültürler hakkında geniş bir katılımcı gözleme istinad eden bir bilim ise, o halde, Biruni, günümüzün en üstün standartlarında bir antropologtur gerçekten. (el-Birunî 1984; Said 1979; Said ve Zahid 1981). Onun Hindistan hakkındaki çalışması *-Kitabu'l Hind-* Güney Asya üzerine en önemli kaynak kitaplardan biri olarak kalmıştır. Nirad Chandhari gibi damgalanmamış, hiziplerüstü kişilerin de dahil olduğu yüzyılımızın en kavrayışlı Hindli alimleri, onu takdirle naklederler. (1965). Demek ki, Malinowski ve Geertz'den hemen hemen bin yıl önce, el-Birunî antropoloji bilimini kuruyordu. Bundan dolayı, toplumun Müslümanlar, İslamî sosyoloji veya antropoloji tarafından incelenmesi, Batı bilimine özgü yeni bir olay değildir.

Biz, İslamî Antropolojiyi genel anlamda özellikle küçük köy ve kabile araştırmalarını, İslam'ın daha kapsamlı tarihi ve ideolojik çerçevelerine atfederek, onların içine yerleştirebilmemize imkan veren, İslam'ın insanlık, bilgi ve hoşgörü gibi evrensel ilkelerine bağlı alimler tarafından Müslüman cemaatlerin incelenmesi olarak tanımlayabiliriz. İslam burada ilahiyat değil, bir sosyoloji olarak anlaşılmaktadır. Tanım, böylece, Müslüman olmayanlara engel olmaz.

Burada, bazı kavramsal noktalar, öncelikle açıklığa kavuşturulmalıdır. Müslüman antropologun dünya görüşü nedir? İdealde, Müslüman hayatını Hakk'ın rızasına göre düzenler. Fakat gerçekte bu öyle olmayabilir. O, toplumu Allah'ın iradesini tecelli ettirme arzusuyla hareket eden bir varlık olarak mı görmektedir? Öyleyse, müslüman, gerçekte olanı idealle uyumlu hale getirmeye çalışmalıdır.

Bu soruları, Batılı sosyal bilimlerdeki -bazen birbiriyle çakı-

şan- iki ana teorik tutum bağlamında soralım. Bu bölünme, metodolojik bütüncülük ile 'metodolojik bireycilik' arasındadır. Kısaca, bireyciler, insanı, toplum içinde çıkarlarını maksimize etmek ve zararlarını optimize etmek için çalışan bir aktör olarak mütalaa ederler. Sosyal etkileşim, "kazanılan ve kaybedilen değer"lerin her bireyin kendi hesabına işlendiği bir değişimler dizisi olarak görülür. (Barth 1966 : 4).

Diğer taraftan, 'bütüncüler', insanı, bireyi aşan, ekonomik ve toplumsal taazzuvlar* tarafından motive edilen bir varlık olarak görürler. Bu bölümler katı, donuk olmayıp, değişik antropoloji okulları tarafından daha kompleks hale getirilmiştir.

Toplumun dinamiklerini keşfetmek amacıyla bu gibi tartışmalar, bilimsel araştırmaya yöneltilmelidir. Çünkü toplum, devamlı hareket halinde olan dinamik bir varlıktır ve onu keşif amacına yönelmemiş sosyal olgu araştırmaları akademik alıştırmalar olmaktan öteye geçemez.

Müslüman bir sosyal aktörü analiz ederken hangi çerçeve uygulanabilir? O, kazanılan ve kaybedilen değer birimlerini kişisel bir deftere kaydeden bir bireyci olarak mı davranır? Yoksa o, parçası olduğu sosyal taazzuvlara karşılık mı verir? Biz, müslümanlara sonrakini önerebiliriz.

İslam bize, insanların, bizi çevremize bağlayan temel gaileleri (concern) ile meşgul olmamızı öğretir. Ve bizim insanlar-bireyler ve gruplarla münasebetimiz, çevremizin ana suretidir. O halde İslam, sosyal bir dindir. Müslüman için ifade ettiği anlamlar açıktır. O, bağlı olduğu kendisine sosyal bir kimlik kazandıran topluluğun, ümmetin bir parçasıdır. İdeal anlamda, o kısmen yakın grubuna, kısmen de daha büyük ümmete intisab eder.

(*) Taazzuv: configuration: şekil alma, suret kazanma, organ haline gelme, teşekkül, yapı, şekil. (Çev.)

Müslüman için, evlilik, miras kuralları ve -insan davranışının en mahrem ayrıntılarını kapsayan- bütün bir yasalar kategorisi, sarahaten ortaya konmuştur. Toplumun düzenlenmesi ve onun üyelerinin davranışı önceden belirlenmiştir. Bundan dolayı, müslümanlar için bu dünyanın açmazları, asgariye indirilmiştir. İnsanın bu dünyadaki misyonu, toplumla Allah'ın öğretilerini bağdaştırmaktır. Böylece bir düşünce okuluyla başka biri arasındaki tartışma salt akademik alıştırmalardan ibaret olmuştur.

Allah'ın tekrarladığı gibi hayat, boş yere yaratılmamıştır. O, insanlığı yüce mertebelere çıkarmak, dünya yüzündeki şu kısa varlığımızın ahlaki kalitesini yükseltmek için bir mücadele, cihaddır. Öyle yapmak için de cihad, her dem sürdürülmelidir.

Müslüman, her zaman ümmetin, cemaatin bir parçası olarak kalır. Bireysel hırs ve arzuların çok sivri bir ifadesi onun cemaatten dışlanması sonucunu getirecektir. Bu elbette, bireyler, kuralları tanımaz, yahut tamamiyle gayr-i İslamî bir tarzda davranırlar demek değildir. Fakat biz burada Müslüman gruplarla ilgileniyoruz, bireylerle değil. Bu ahlaki düstur, insanın önünde sonunda bir bireyden ibaret olduğu Batı'ya terstir. Batı'da, siyaset, iş hatta özel hayat bile bu bireyciliğin ifadesidir. Bazen, iki medeniyetin belli bazı merkezi sorunlar üzerinde ittifak etmesini zorlaştıran, işte bu tezattır.

Müslümanlar İslami antropoloji konusunu Müslümanlar -müminler- olarak nasıl ele alacaklar? Ali Şeriati, buna şöyle bir cevap vermeye çalışır: "Din, bundan dolayı, balçıktan Allah'a götüren, insanı denaetten, ataletten, uyuşukluk ve cehaletten, balçığın süfli hayatı ve şeytani tabiatından, yüceliğe, hareket ve ferasete, ruh hayatı ve nurani karaktere taşıyan bir yol ya da bir çığırdır. Eğer bunları gerçekleştirmeyi başarırsa, o halde, o hak dinidir. Fakat başaramazsa o halde sen ya yanlış yolu seçer ya da doğru yolu yanlış kullanırsın." (Şeriati 1979 : 94).

Antropoloji, iddia ediyorum, "doğru yol"un aydınlatılmasında

yardımcı olabilir. Fakat önümüzdeki birincil problem, seçeneklerin tartılması değil, onların neler olduğunun bulunmasıdır.

Müslümanlara saldırmak isteyenlere malzeme vermeye devam eden İslam sosyal dünyasına dair iki mit, kadının konumu (haklardan yoksunluğu, onların bastırılması, buna bağlı olarak toplumdaki çok evlilik) ve zorbalığın, anarşinin ve İslam politikasının despotizmidir (Wittfogel'in *Oriental Despotism*'inin kağıt kapaklı versiyonu, kapağında bir caminin resmini gösterir. 1981). Antropologların çok kez, İslami siyasi hayatın tasvirinde bu ikinci noktayı yansıttıklarını görmüş bulunuyoruz. Büyük ölçüde, kolay kolay Müslüman kadınlara yaklaşamayan erkek antropologlar tarafından ortaya konan literatürün de gösterdiği gibi, birinci noktanın ise, aynı derecede iyi reklamı yapılmamıştır.

İkinci derecede, tali dini emirler, yahut âdetler abartılarak İslam karikatürize edilmiştir. Sözgelimi Müslümanlar, helal yahut temiz sayılmadığı için domuz etini yemekten menedilmiştir. Diğer birçok hayvanlar da aynı şekilde kirli ya da haram addedilmiştir. Bu müslümanlar hakkında, gayr-i müslimler tarafından en iyi bilinen hususlardan biridir. Küçük, tali bir dini emir, büyük bir teolojik mesele olmuştur. (Müslümanlar arasındaki domuz tabusu, yakınlarda Current Anthropology'de akademik bir tartışma konusu olmuştu.) Yasaklama, bir karikatür ve hiciv konusu olmuştur. O, (domuz eti yiyen) Batı ile (domuz eti yemeyen) Müslüman dünyasını bölen sembollerden biri olmuştur.

Bu sorunların üstesinden gelmek için İslamî antropoloji, hangi metodolojik tavrı benimsemelidir? Bir cevap -ve belki de en kolay çıkış yolu- eklektik (seçmeci) olmaktır. Fakat seçmecilik, kendi kendini yenmektir. Çünkü bizi bağlayacak pratik olarak yararı anlaşılmış tek bir eğilim yoktur, bir çok eğilim vardır. O halde biz, -Ali Şeriati'nin dediği- "doğru yol"u seçmeliyiz.

Müslüman antropologlar tarafından bir İslam değil, fakat bir-

çok İslam olduğu yolunda bir öneri yapılmış (ez-Zeyn 1974, 1977) ve bu öneri Batılı antropologlar tarafından kabul görmüştür. (Eickelman 1981). Ben bu tavra katılmıyorum. Yalnızca bir İslam vardır, yalnızca bir İslam olabilir, fakat birçok İslam toplumu vardır. O halde biz çeşitli "İslamlar" aramamalı, fakat Müslüman toplumlar güruhunu, bir tek evrensel İslam çerçevesi içine yerleştirmeye çalışmalıyız.

Birkaç yıl önce yazılmış bir yazıda, kabile insanlarının sömürge karşılaşması sonucu meydana geldiğini öne süren romantik görüşün tutarsızlığını göstermeye çalışmıştım. (Ahmed 1978). Bu görüş, kabile adamının emperyalist yüce askeri yöntemlerle karşı koyarken yüzyüze geldiği gerçek zorlukları dikkate almamıştı. Kabilevi alanlardaki Pukhtunlar için, sözgelimi, İngilizlerle çarpışırken herhangi bir romantizm yoktu. Dikenli teller ve bombalanan sivil insanlar arkadaş kazanmaz. Bununla beraber Pukhtunlar için İngilizlerle karşılaşma din ve hürriyet uğruna dinmeyen bir mücadele bıraktı.

Kabile veya göçebe grupları gerçekçi olarak görenlere karşı onları romantik bir şekilde inceleyenler arasındaki tartışma modern antropolojide sürmektedir. Suudi Arabistan'daki Bedeviler, çağdaş bir örnek oluşturur bu konuda. Suudi Arabistan'da alan araştırması yapmasına izin verilen birkaç Batılı antropologdan biri olan Amerikan Antropologu Cole (1975)'un aksine, İngiliz Lancaster, Bedevileri çölün erdemlerini temsil eden "soylu bir vahşi" olarak görür. (1980, 1981). Bazı Müslüman aydmlar da kabile insanlarına mutlaka romantik gözle bakmazlar. Onlara göre İslam ve İslam kültürü şehirde yatar. (Ajami 1981 : 103-4). Romantik imaj, kabile insanlarının gerçek sorunlarını gölgede bırakır. Örneğin, kabile adamı, yirminci yüzyılı görmezden gelemez yahut reddedemez; o, parçası olduğu devletin dışına çıkamaz.

Ben, kesimli kabilevi sosyal yapı ve organizasyonu daha iyi

anlamak için, Pukhtunlara atfen, tasnifi bir uygulama önermiştim. (Ahmed 1976, 1980a). Pukhtun toplumu iki ayrı kategoriye bölünebilir. Her kategori bir anahtar kavramla sembolize edilmiştir, birindenang (onur), diğerinde de galang (kira ve vergiler) Nang ve galang, toplumda insanlara motivasyon ve sadakat aşılayan en önemli sembollerdir. Büyük ölçüde Kabile Bölgeleri'nde kurulan Nang toplumu, başsız, eşitlikçi ve düşük üretim bölgelerinde yer alan toplumlardır. Galang toplumu sınıflı okuryazar ve büyük sulanmış arazilere bağlı bir toplumdur. Galang toplumu, üst ve ast sosyal roller yaratır. Nang ve Galang, herhangi bir yerdeki Müslüman gruplara bakarken yararlı olan kategorilerdir. (Ahmed ve Hart 1983).

Yakınlardaki bir çalışmamda toplumu, hükümdarlar, ordular, maliyeler gibi unsurlarına bakarak makro düzeyde veya tipik bir antropolojik köyden yola çıkarak değil, fakat idari kısmını oluşturan orta düzeyde incelememiz gerektiğini önermiştim. (Ahmed 1982b, 1983). Bu orta düzeyde toplumun üç ayrı ve anahtar önemde kategorisi etkileşim halindedir; (gerek askeri gerek sivil) merkezi hükûmetin temsilcileri, (bölge ya da şecere temeline dayanan) geleneksel liderler ve (genellikle mollaların oluşturduğu) dini liderler. Bu amaçla biz İslam'a özgü idarî paradigmayı oluşturabiliriz. (İslam burada teolojik değil, sosyolojik bir anlamda anlaşılmıştır.) Özellikle, mollaların rolleri gibi roller, dikkatle araştırılması gereken en az anlaşılmış ve incelenmiş konulardan biridir. Bizim mollalar hakkında iki ayrı imajımız var. Biri, Batı prototipinden çıkan, Swatlardan Sudan'a kadar "Çılgın Molla" imajıdır. İşgal sırasında toplumdaki diğer gruplar sessizce kaderlerine razı olurken kendilerine kafa tutan Molla'lar hakkındaki fanatik imajı İngilizler tarafından beslenmiştir. Diğer imaj ise Müslüman yazarlar tarafından önerilen, hatadan uzak, mübarek şahsiyetler imajıdır. Gerçek, bir yerde, ikisi arasındadır. O, Müslüman toplumunda ortaya çıkacak

şeylerin nasıl bir vaziyet alacağını önceden kestirebileceğimiz toplumdaki bu idari düzeydedir. İslam'ın idarî paradigması, bize bu kestirme işinde yardımcı olacaktır.[1]

Oryantalist antropoloji hakkındaki böyle bir kanı, antropolojiye dair köklü bir soruyu yeniden gündeme getirir. Antropolojinin bir işlevi, bizim başkalarını ve o sayede kendimizi anlamamıza yardım eden farklı kültürel sistemler arasında bir köprü hizmeti görmesi midir? Eğer öyleyse, Barth'ınki gibi algılar, köprü vazifesi için en iyi malzemeyi sağlayamaz. Bazı üçüncü dünya antropologları ise herhangi bir köprü inşası yolunda çaba harcamak için zaten çok geç olduğunu ileri sürerler. (Asad 1973). Yaptığımız analiz ne kadar bilimsel de olsa, insanlar, bilimsel Jargonun altında yatan kültürel kibire karşı duyarlıdır.

Antropolog, bazı bakımlardan, ziyaret ettiği köye karşı kendi dünyasının bir elçisidir. O yalnızca yerli grubu kendi dünyasına tercüme etmez, fakat aynı zamanda kendi dünyasını da onlara (yerlilere) aktarır. Eğer bu ilişkisinin bilincinde değilse, bu bölgede çalışacak gelecek sosyal bilimciler yahut grubunda beraber çalışanlara çeşitli sorunlar yaratabilir.

Sorun, konuyla ilgili bir başka meseleyi gündeme getirir: İyi antropoloji, -en azından, yerli görüş açısından- sempatik antropoloji midir? Bu, zorunlu değildir. Antropologlar toplumu, olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi kaydetmelidir. Fakat ben, antropolojinin dürüst olmasının şart olduğunu düşünüyorum. Yalnızca toplumun yüzündeki siğillerin vurgulanması gerekmez. Bu nedenledir ki bugün, *Cyrenaica Senusîleri* (Evans-Pritchard 1973) kitabını okuyabiliyor ve onu, bir kuşak önceki bir sömürge memuru tara-

1. Konuyu Vaziristan'daki geleneksel kabile ağı içerisinde işleyen, çağdaş, politik bir molla incelemesi için benim, *İslam Toplumunda Din ve Politika: Pakistan'da Düzen ve Çatışma*'ya bak. Cambridge University Press 1983.

fından yazılmış olmasına rağmen dürüst bir açıklama olarak görüyoruz. Bilimsel bir analizle beraber özellikle antropologların gözünden, bir halkın erdemleri hakkında belli bir anlayışa varılması antropoloji disiplini açısından önemlidir.[2]

Antropolojinin bir disiplin olarak İslam dünyasında yeni yeni gelişmekte olduğunu kaydetmek yerinde olur. Dikkate değer müslüman antropologlar çok nadirdir. İki belirgin örnek. Türkiyeli Nur Yalman ve Hindistanlı İmtiyaz Ahmed'dir. Nur Yalman, Sri Lanka'daki bir Budist köyünü konu alan çalışmasında hemen hemen yeganedir. O, çağdaş İslam dünyasında, bu sefer İslam'ı gözlenen değil, gözleyen, aydınlatan bir olgu olarak sunmakta da eşsizdir. Bir Hindistan müslümanı olan İmtiyaz Ahmed, kendi halkını

2. Üçüncü Dünya'ya yaklaşırken sempatiden yoksunluk noktasında suçlu olan yalnızca Birinci Dünya'nın bazı üyeleri değildir. Sömürgeci zihniyet asla Batı'nın tekelinde değildir. Güney Asya'daki imparatorluğun bir özelliği olan Siyah sahip, hâlâ yaşar. Birinci Dünya'da yaşayan ve onun için yazan bir Üçüncü Dünya yazarına iyi bir örnek V.S Naipaul'dur. Onun karakteristik özellikleri -keskin gözlem gücü, konusunu hor görme ve çıkarcılığa bağlı olarak tasvir etmede parlak bir hüner- İslam toplumu hakkındaki yeni kitabında tamamiyle kendisini göstermiştir. (1981). Onun metodu, benim, "Birinci Dünya'dan gelen çağdaş sömürgeci" dediğim yöntemdi. Yani, uçakla yerel bir Kıtalararası otele gitmek, bir taksi tutmak ve önemsiz şeyler toplayarak birkaç saat ya da gün gezmek sonra bir başka yere hareket etmek.

O, görüşmelerimin seyri esnasında -İran'da Ayetullah Şirazî'ye olduğu gibi (Naipaul 1981:49-53)- yalan söylemek, ister Hindistanlı ev hanımları, isterse Pakistan'daki sıradan memurlar olsun ev sahipleri tarafından kendisine emanet edilmiş özel konuşmaları açıklamak gibi en çirkin, sakıncalı yöntemleri kullanır. Ona göre, hayatları kişisel ve genel kaosa ve önlenemez sefalete batmış olan bu insanlar, işportacılık, yellemekten, gevezelik ve umutsuzluktan başka birşey yapamaz görünüyorlar. Umutsuzluk -bir kara haber gibi yankılanan sözcük- onun çalışmasında sık sık geçer. İnsanları bir karikatürün unsurları gibidir.

inceler. O, Hindistan müslümanlarının karşısına çıkan başlıca sosyolojik sorunları yansıtır; özellikle daha büyük Hindistan kültürel sistemiyle süregelen etkileşimi. Çalışması, Müslümanlar arasında "kast"ın[3] gelişmesini tartışır.[4]

Günümüz dünyasıyla karşı karşıya kalan Müslüman aydını, bazen umutsuzluğa düşmektedir. Onunla başa çıkmak için donanımı yetersizdir. Onun bu zaaf noktası, kendine olan öz-saygısını yitirmesine yolaçar. O, iki dünya arasında şaşırmış vaziyettedir; biri ölü, diğeri de doğacak kadar güçlü değildir. Onun yaraları büyük ölçüde kendinden kaynaklıdır. Entellektüel bunalımının kökeninde, onun yirminci yüzyılda İslam ile uzlaşma konusundaki yetersizliği yatar.

Bu, Naipaul'un Üçüncü Dünya hakkındaki dünya görüşüdür. Müslümanlar da bundan istisna değildir. Henüz hiç bir yerde, kendisine böyle sınırlı kaynaklarla o derece cömertçe konukseverlik gösteren insanlara karşı kişisel bir minnet ifadesi okumadım, onların özlemleri ve mücadeleleri için ne bir sempati sözü, hedefleri için ne bir umut önerisi. "Çağdaş Birinci Dünya sömürgecisi" bu insanları kafasında bir dizi amaçla ziyaret eder; o, onların hayatından yeni bir kitap çıkarıyor. İnsanlık ve onun acıları onu amacından saptıramaz. (Naipaul'un bir Müslüman alim tarafından çürütülmesi için bak. Hurşid Ahmed 1982.)

3. Kast: Töresel temizlik kuralına göre birbirinden ayrılan toplumsal gruplara mensup üyelerin itibar, iş, ikamet yeri ve diğer sosyal ilişkilerinin miras yoluyla düzenlendiği; alt ve üst tabakalar arasında karşılıklı geçişliliğin yasaklandığı, en somut örneği Hindistan'da görülen toplumsal tabakalaşma biçimi. (Çev.)

4. Merhum İ. R. el-Farukî ve A. Ö. Nasıf'ın editörlüğünü yaptıkları *Sosyal ve Doğal Bilimler: İslami Perspektif (Social and Natural Sciences: The İslamic Perspective)* (London: Hodder and Stoughton, 1981) içindeki (s. 116-139) "İslami bir Antropolojinin Unsurları (Elements for an İslamic Anthropology)" adlı incelemenin yazarı (Cheyney State Üniversitesi, Cheyney, PA, Antropoloji Bölümü Profesörü ve Başkanı) Muhammed Maruf'un adı zikredilmelidir.

Antropolojinin amacı, özgülden genele ulaşmak, özgül durumlardan evrensel çıkarımlar yapmak olarak belirir. Eğer öyleyse, "İslamî Antropoloji" yalnızca İslam, yahut Müslümanlar için midir? Öğrenebildiğimiz dersler, metodolojik açıdan, özgül anlamda diğer evrensel dini sistemler ve genel anlamda da Üçüncü Dünya'nın kültürel sistemleri için geçerli olacaktır.

B. MÜSLÜMAN TOPLUMLAR

Kısaca -birleşik niteliklere sahip modeller sunarak- İslam toplumuna dair, tarihsel silsile ve sosyal yapı ve organizasyon üzerine kurulu bir sınıflandırma yapmaya çalışalım. İslam toplumunun sınıflandırılması, yapıların çeşitliliğini ve bundan dolayı da sorunun karmaşıklığını gösterecektir. Modeller genel olarak İslam tarihindeki geniş dönemlere tekabül eden kronolojik bir silsile verir. Fakat kategoriler, ne eksiksiz, ne de tartışılmazdır. Sınıflandırma sadece, İslamî antropolojinin sosyolojik bir tartışması için bir başlangıç noktası olacaktır.

İlk ve en eski model, İslam'ın doğuşuyla eşzamanlı olup, günümüze kadar süren "kabilevi, kesimli İslam" modelidir. Bu kategori, Bedevileri, Berberleri ve Pukhtunları içerir. Bu kabileler Kuzey Afrika'nın bir ucundan Kuzey Batı Pakistan'a doğru yayılmıştır fakat model tanınan ve birçok bakımdan birbirlerine benzer bir modeldir. Bu modelde, kabile kimliğinin duyumsanması ve kabile kanunlarının anlaşılması oldukça gelişmiştir. Bireyler dünyayı soy ağacındaki konumlarına göre algılarlar. Belki de bu tür sosyal organizasyon hakkındaki bilincinden dolayı Hz. Peygamber (sav) iyi bilinen hadisinde, İslam'da soy asabiyetinin olmadığı yolunda uyarıda bulunmuştu. İslam o halde, kabilevi bağlılıkları aşan bir dindir.

İkinci kategori, "Osmanlı" ya da İslam "kışla" (cantonment) modeli adı verilebilecek bir model sunar ki bu, önceki modelle ta-

mamiyle tezat teşkil eder. Kronolojik olarak bu model, İslam tarihi zirvesine çıkarken gelişmiştir. Osmanlılar kabile sorununu oldukça düzgün bir şekilde halleden bir çözüm keşfetmişti. Onlar İmparatorluğun bir kısmından idareciler seçtiler ve onlara uzak bölgelerde görev verdiler. Bundan dolayı, kabile akrabasına ya da yurduna bağlı sadakatler bertaraf edildi. İdareci yalnızca imparatorluğa hizmet etti. Bir dereceye kadar, Safaviler ve Moğollar gibi diğer büyük İslam imparatorlukları da Osmanlı modelini benimsemişlerdir.

Osmanlı modelinden daha uzun süren, "Büyük Nehir-Kıyısı İslam medeniyetleri" idi. Sind, Dicle ve Nil boyunca kurulan bu uygarlıklar, ihtişamla, saraylarla, daimi ordularla ve geniş bürokrasilerle karakterize toplum ve hanedanlar üretmiştir. Onların yükseliş ve çöküşleri bazen, yukarıda anılan İslam imparatorluklarına tesadüf eder, bazen de etmez. Bu medeniyetlerin bir veçhesi, "Doğulu Despotizm" (Wittfogel, 1957) terimiyle dile getirilmiştir. Yavaş yavaş çöküş süreciyle, İslam toplumları yeni sömürge ve pazarlar için can atan Batı'nın genişleyen gücüne kurban olmuştur.

(Son iki yüzyılı kapsayan) dördüncü kategori, "Batı emperyalizmi altında İslam" terimiyle ifade edilebilir. Batı, müslümanları zaptetmiş ve sömürgeleştirmiştir. Bu safhada, İslamı atıl ve çökmüş bir din, uygarlık olarak tasvir etmek için Batı tarafından kararlı bir çaba sarfedilmişti. İslam'ın merkezi olan şehirlerin gözden düşmesi ve tükenmesiyle birlikte, alternatif toplumlar vücuda getirmek için daha ilginç başka gayretler harcanmıştı.

Bunların en ünlü örnekleri, geçen yüzyıldaki Pencap'ın kanal kolonileri idi. Güney Asya için örnek bir eyalet siparişi verilmişti. Bakir arazi, oturmak, yerleşmek isteyenlere tedarik edildi. Fakat köy tasarısı, aynen Güney Asya'nın kast sistemi ve yapısını yansıttı. *Şodri* -yahut *lambardar*- köyün başı oldu. Onun altındakiler, egemen *bardari* ya da *qom* (kabile ya da sülale)'un üyeleri idi. Basamağın sonunda, berber ve doğramacıların oluşturduğu -meslekî

gruplar- *kammis* vardı. Köy toplumunda İslamî işlevi sembolize eden dini görevli, *Molla*, bir zillet alameti olarak kasden *kammis* grubuna alınmıştı. Onun görevi, İslam'ın hükmünün geçtiğini beyan etmekti. Camide Müslümanların namazlarına imamet eden *molla*, açıkça İngilizler tarafından atanan köyün *lambardar* ya da *şodri*sine tabi kılınmıştı. Belki de İngilizlerden sadır olan bu kabalık kabile grupları arasında bulunan ve İmparatorluk boyunca patlak veren başkaldırılara önderlik eden tamamiyle farklı diğer bir molla grubuyla işbirliği yapma konusundaki aczlerinden kaynaklanıyordu. İngilizler kendilerine karşı isyan eden İslamî liderleri pür fanatikler şeklinde niteleyerek bertaraf etmişlerdir. "Çılgın Mollalar" deyimi, Sudan'dan Swat'a kadar tüm samimi Müslüman liderlerin misyonunu örtbas etmek için kullanılan elverişli bir emperyal etiketti. Bugüne kadar da mollalar, köyün kammisleriyle olan bağlantılarından büsbütün yakalarını kurtarmış değillerdir (Örneğin, gelir kayıtlarında jamabandi olarak geçmesi gibi.)

Tarihin bu aşamasında Molla, İslam'ın bir sembolü, köyün hiyerarşisindeki yeri kendi kaderinin ve dininin kaderinin bir yansıması olmuştur.

"Yeniden-doğan İslam" İslam'ın beşinci ve çağdaş modelidir. Çağdaş İslam dünyasında yeniden-doğan İslam, belki de en iyi, gerek ihtişam, gerekse acılı anlarında Pakistan tarafından sembolize edilmiştir. Pakistan'ın tam anlamıyla kendini yaratması, İslam'ın yeni bir doğuşunun ve tâbilerini seferber etme yolunda sahip olduğu gücün yaşayan bir sembolü idi. Başkentin adı ayrıca, kendi kaderi konusundaki özbilincini sembolize eder; İslamâbâd-yani İslamın karargahı. Pakistan'ın 1971 yılında uğradığı yenilgi, tezellül ve darbe, bu güç ve canlılığın sonucunda İslamî çabanın (cihad'ın) düşmanları tarafından yaratılan karşı baskıların bir neticesiydi.

Bu aşamada yakın geçmiş, bazen yeniden tartışılmış, bazen de

reddedilmiştir. Örneğin, Pencap'ın başlıca kasabalarından olan, --daha önce zikri geçmiş-- İngiliz idareci Lyall'ın adını alan Lyallpur'un ismi, Arabistan'ın popüler kralı Faysal'dan sonra Faişalabad olarak değiştirilmiştir.

Fakat belki de İran, İslam'ın yaşayan bir sembolü olarak Pakistan'ı bastırmıştır. Bununle beraber, İran'daki durum hakkında bir yorum yapmak için henüz çok erken. 1970'ler -ve 1980'lerin de öyle olacağı öngörülmektedir- "yeniden doğan" İslam'ın onyılları idi. Bu modelin geleceği önceden kestirilemez olduğu kadar, dinamik ve heyecanlarla, imkanlarla yüklüdür.

Fakat İslam'ın sosyal tarihi, tümüyle yenilgi ve zapt, ve toplumlar da hepten hanedanlar ve kabileler değildir. İslam toplumu aynı zamanda (İslam'ın Güneydoğu Asya'nın uzak kısımlarında yayılmasını izah eden) kasabalar ve ticarette ve Tayland, Çin, Rusya ve Hindistan'da yaşayan güçlü azınlık gruplarının varlığıyla mütemayizdir.

Batı dünyasında İslam'ın güçsüz kalması, bir tesadüf değildir. Yalnızca Batı Avrupa'da Kuzey ve Güney Amerika'da, Avustralya'da ve Güney Afrika'da küçük İslamî zümreler vardır. İslam çoğunlukla Asya ve Afrika'ya münhasır kalmıştır.

Geçen yüzyıllar boyunca İslam dünyası, nadiren, sükun bulmuştur. Kendi içinde mütemadiyen mücadele etmiş ve yenilenmiştir. Fas'ta Sidi el-Hasan Uyusi ve Muhammed b. Abdülvehhab gibi, dini liderler, Arabistan'ın kalbinden zuhur etmiştir. Müslümanları içeriden ıslah etmeye çabalayan bu liderlerden başka, ilk işi İslam düşmanlarına meydan okumak olan ulema da vardı. Çağlar boyunca Müslüman liderler, İslam'a düşman bu güçlere meydan okumak ve mücadele etmek için ortaya çıkmıştır. Geçen yüzyılda, şimdi Pakistan'ın olduğu Güney Asya'da Seyyid Ahmed Barelvi ve Bengal'de Hace Şeriatullah, cihada önderlik etmek üzere ortaya çıkmıştır. Yüzyılımızda daha sonra Müslümanları İslam'a göre tan-

zim etmek ve onun dini ve kültürel sınırlarını emperyalist güçlere karşı korumak için savaşmak üzere Sudan'da Mehdi, Sirenka'da Senusi ve Swat'ta da Akhund ortaya çıkmıştır.

Bugün İslam toplumu, tekrar harekete geçiyor. Bugün İslam dünyasındaki kabile ve köy grupları değişiyor ve hızla değişmeye devam edecek.

Weber, modern kapitalizmin başarı öyküsünde Protestan ahlakın oynadığı rolün altını çizmiştir. Çalışma için çalışma, kanaat, tutum ve sadelik, kapitalist toplumun temelini çatmak üzere biraraya gelmiştir. Fakat İslam dünyasının çeşitli yerlerinde, petrolün keşfi, aniden, yeni ve görülmemiş zenginler meydana getirmiştir. Meydana gelen servet, toplumun yapısına dahil olmayan güçlerin ürünü olmuştur. Toplum, harici nitelikte ekonomik değişimlerin bir sonucu olarak değişmektedir. Antropologlar, öncelikle sosyal durumu analiz etmedikçe ve ikinci olarak da toplum liderleri, bu bilgiden yararlanmadıkça gerilimler artabilir. Burada da antropolojik araştırmalar, değişim süreçlerini anlamamızda yardımcı olabilir.

C. HZ. PEYGAMBER'İN ZAMANINDA TOPLUM

Müslüman liderler mükemmel bir çağdaş İslam toplumu yaratmaktan bahsettikleri zaman, neyi kasdediyorlar? Böyle bir toplum kurarken yardım almak için, Hz. Peygamber zamanındaki orijinal, ideal İslam toplumuna başvurmalıyız. Fakat bizim bu konuda vazıh bir anlayışımız, hatta bu modelin bir tasviri var mıdır? Biz o toplum yapısının birbirine bağlı çeşitli unsurlarını biliyor muyuz? Biz, açıkça -ve sosyolojik modeller vasıtasıyla- ev düzeni, kabul törenleri,[5] iç ve dışevlilik (exogamy ve endogamy) sorunlarına ilişkin soy ağaçları, yaşlıların rolü ve topluma nüfuz eden genel davranış

5. Metindeki rites de passage, Fransızca'dan alınma bir deyim olup Webster'da şöyle tanımlanmaktadır. "Bir birey için, (evlilik, hastalık, ya

düsturu hakkında bilgi sahibi olmak zorundayız.

Konu hakkında bazı kurgusal, teorik ağırlıklı yayınlar yapılmıştır. (Esved 1979, Eickelman 1967, Lagace 1957, Wold 1951.) Fakat bizim adamakıllı bir çalışmaya ihtiyacımız var. İlk İslami model temelinde çağdaş bir İslam toplumu yaratmaktan bahsedenlere göre, önce bir orijinal modeli yaratmak esastır. İyi bildiğim kadarıyla böyle bir işe girişilmemiştir.[2] İlk İslam hakkında yazma sorununa ilişkin bir husus da, bizzat Hz. Peygamber'in hayatıdır.

Hz. Peygamber (sav)'in hayatı, çağdaş Müslüman nesil için, basit ve açık bir üslupla ortaya konmak zorundadır. Onun hayatı ve sunduğu güzel numune (üsvetün hasenetün), İslami davranışın birincil örneği olduğu sürece, böyle bir çalışma, -hem Müslümanlar, hem de gayrimüslimler için- İslam'ın anlaşılması açısından hayati bir önem arzetmektedir. Onun sosyal rolleri -baba, koca, arkadaş vesaire-, İslami sosyal davranışın bazı merkezi ilkelerini aydınlatacaktır. Bu rollerin bizim dünyamızdaki babalara, kocalara ve arkadaşlara nasıl taalluk ettiği tartışılmayı ve özenle incelenmeyi gerektirmektedir.

Geleneksel İslam alimi, Hz. Peygamber'in kişiliğini ait olduğu yere, İslamî tezlerin çıkış noktasına, ön safına koymak zorundadır. Sosyal bir insan olarak onun hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacımız var, onun tevazuu (ilk vahiyleri aldığında Hz. Hatice (r. anha)'ye açtığı şüpheleri); nüktesi (hac esnasında soğukkanlılığını kaybederek bir devenin sürüden ayrılmasına neden olduğu gerekçesiyle bir adamı döven en yakın yoldaşı Hz. Ebu Bekir (ra.)'e "Bu hacıya ne oluyor?" diye gülümseyerek serzenişte bulunması); insanlığı (ona olan kininden dolayı amcası, Allah'ın Aslanı Hz. Ham-

da ölüm gibi) bir kriz ya da statü değişimiyle ilgili törenler". *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, U.S.A. 1988 (Çev.)

2. Bu yakın gelecekte iletmeyi umduğum bir çalışmadır: *İlk İslam Toplumunda Sosyal Yapı ve Organizasyon* (Ekber Ahmed)

za'nın etini yiyen Hind'i bağışlaması); onun rikkati (Ca'fer b. Ebu Talib'in karısı ve çocukları onun ölümünü kendisine haber verdiklerinde gözyaşlarını tutamamıştı); çocuklara olan sevgisi (şakalar, nükteler yaptığı Medineli çocukları, çok sevdikleri bülbülleri öldüğünde teselli etmişti); hayvanlara olan şefkati (Mekke'yi Fethe giderken yolda doğum yapan bir köpeğin yavrularına bakması için bir adam tayin etmesi). Bu örnekler, olağanüstü bir idrak, iyilik ve inceliğe sahip bir insanı anlatır.

Müslümanlar tarafından, Müslümanlar için yazılmış bir biyografi zorunludur. Ve böyle bir biyografi (siret) ye olan şiddetli ihtiyaca rağmen, kayda değer çalışmalar, yok denecek kadar azdır. Bu meyanda Farukî'nin *Heykel* (1976) tercümesi ve Lings (1983) zikredilebilir. Az çok özür dileyici, savunmacı olsa da- tanınmış bir çalışma, bir asır önce Seyyid Emir Ali tarafından yapılmıştı. Muhammed Zaferullah Han'a ait *Peygamberimizin Hayatı* (1980), onun mezhebini İslami açıdan makbul görmeyen Müslümanlar için çeşitli problemler yaratır.

Bazı Müslüman biyografi yazarları, nadiren basit 'menkıbe' yaklaşımının üstüne çıkmışlardır. Bizim amaçlarımıza ulaşmak için ihtiyaç duyduğumuz şey, sosyolojik yaklaşımdır, menkıbecilik değil. Diğer taraftan, -bazılarının malzemesi geniş bir araştırmaya dayanan- standart Batılı siyerler, çoğunlukla bir kuşak veya daha eskidir ve kısmen konusuna karşı geleneksel husumeti yansıtır. (Andrae 1936, Archer 1924, Bell 1926, Gibb 1980, Muir 1858-61, Rodinson 1980 ve Watt 1953, 1956, 1978). Watt'ın biyografileri hâlâ, konu üzerine yapılmış standart Batılı çalışmalar olarak durmaktadır. Bundan başka Rodinson (1980) gibi, psikolojik analize dayanan birkaç 'modern' biyografi de bulunmaktadır.[8] Yeni Batılı bilimsel yaklaşım, Hz. Peygamber'in hayatını nasıl işleyeceği konusunda kararsız görünüyor.

8. Rodinson, "Araplar"ı tartıştığı bölümde antropolojik argümanları kullanır.

6

Sonuç

A. TAVSİYELER

Müslümanlar, Batılı -veya daha doğrusu Müslüman olmayan- bilimsel geleneği bir kalemde atamazlar. Onlar, onunla uzlaşmak zorundalar. Örneğin, Pukhtunlar hakkındaki çalışmayı okuyan birisi, muhtemelen Caroe sayesinde onlar hakkında bir kanıya varacaktır. Ve yanlışlıklar, böylece sürdürülecektir. Yanlışlıklar, bu kabile grubu için bulunmuş ve teyid edilmiş bir isim olan 'Pukhtun'un, 'Pathan' yahut 'Pushtun' olarak anılmasına kadar varabilir. Eğer Müslümanların böyle bilime bir itirazları varsa, onlar Batılı bilimselliği şifahen tekdir etmekten çok, ancak kendi alternatif bilimsel yöntemlerini oluşturmak suretiyle bu itirazlarını geçerli kılabilirler.

Antropoloji, İslam toplumunun incelenmesi açısından önemli bir disiplindir. Çağdaş sosyal problemleri anlama ve çözmeye yardım babında onun sunacak çok şeyi vardır. Örneğin, ben, Pakistan'daki Afgan mültecilere yardım dağıtılmasının, uzman antropologlar kullanıldığı takdirde, daha yararlı olacağını öne sürmüş-

tüm. (Ahmed 1981a). Bazen İslam toplumunda "uygulama" ile "ideal" arasındaki boşluk, geniştir. İyi bir örnek, bazı gruplar arasındaki Müslüman kadının idealle tezat teşkil eden fiili statüsüdür. (Ahmed A. ve Z. 1981). Antropolojik araştırmalar, bir köprü kurmak umuduyla iki durumun karşılaştırılmasına yardım edebilir. Diğer bir örneği alırsak, çoğu ulus devletlerinde çoğu kez, politik ayrılma şeklinde ifadesini bulan etnik gerilimler, farklı yerel kültürlerin ve onların sosyal karakteristiklerinin ulusal düzeyde anlaşılmasıyla asgariye indirilebilir.

Müslümanlar, sosyal bir boşlukta yaşamıyorlar. Onlar, kendi toplumları içinde ve kendi toplumları dışında farklı düzeylerde, bazen, düşmanca olan, bazen de tarafsız düzeylerde işleyen bir dünyada yaşıyorlar. Onlar bu düzeylerin her birine yapılan meydan okumayı karşılamak zorundadırlar. İyi de olsa, kötü de olsa, müslümanlar 'gözlen'mektedir.[1] Ve bu gözlemler, anlayışsızlığı ve genellikle husumeti gösterirler. (Said 1981).

Yukarıda söylenenleri aklımızda tutarak, bu yüzden şunları tavsiye edebiliriz:

1) Müslüman bir yazar tarafından Hz. Peygamber (sav)'in hayatının basit ve açık bir sosyolojik açıklaması hazırlanmalıdır. Kitap -Müslüman ve gayrimüslim olsun- geniş bir okuyucu kitlesine

1. Daha sempatik gözlemcilerden biri olan Clifford Geertz, kitabına *Görünen İslam* (Islam Observed) başlığını koymuştur. (Geertz 1968). İslam'a yönelik ilgi yayın dünyasını da etkiledi. İslam toplumuna dair incelemeler, büyük bir yayıncılık faaliyeti durumunda şimdi. Yayıncılar, bir kitap başlığına 'İslam' sözcüğünü eklemeyi satışları garantilemek şeklinde değerlendiriyorlar. Bu nedenle, "İslam ve Gelişme" (Esposito 1980) gibi başlıklar, yakınlarda piyasada görünmüştür. Fakat İslam'ı ticarileştirme konusunda yalnızca Batı suçlu değildir. Pakistan film yapımcıları yakınlarda (Pakistan'ın en popüler oyuncuları Muhammed Ali ve Babra Şerif'in oynadıkları) "Allah ve Aşk" ismiyle alakasız bir film yapmışlardır.

hitap etmeli ve ne çok akademik ve ne de muğlak olmalıdır (bkz.yukarıdaki tartışma).[2]

2) Üstün nitelikte bir ana standart antropoloji ders kitabı hazırlanmalı ve ondan sonra İslam dünyasının başlıca dillerine tercüme edilmelidir. Bu kitap üniversite lisans düzeyinde kullanılmalı ve her ana kültür kuşağına, bölgesine dair bölümler içermelidir.

3) Bellibaşlı her İslamî bölgeye dair antropolojik incelemeler, İslam dünyasında dağıtılmak üzere hazırlanmalıdır.[3] Öncelikle, Kuzey Afrika için Fas, Güney Asya için Pakistan ve Güneydoğu Asya için Endonezya, belirgin kültürel-coğrafi tipler olarak seçilebilir. Bu monografiler, cazip fotoğraflarla, basit, açık olmalı ve kolej ve üniversitelerde kullanılmalıdır.

4) İslam toplumları içerisinde Müslüman antropologların ziyaretleri düzenlenmeli, teşvik edilmeli ve müşterek projelere girişilmelidir. Örneğin, Berber ve Pukhtunların incelenmesi, makul ve heyecanlı bir çalışmadır.

5) Bizim İslam toplumunu ve onun acil çağdaş sorunlarını daha iyi anlamamıza ve onun hakkında birtakım sonuçlara ulaşmamıza yardım edecek bellibaşlı sosyal kategorilerin karşılaştırılmasına dayanan uzun-vadeli araştırmalar yürütülmelidir.

İncelenecek sosyal kategoriler köylüler, kabileler ve şehirler olabilir. İlk olarak ben Pakistan'da bir köyü (tercihan en kalabalık Eyaleti Pencap'ı) ve tipik olarak sulak arazilere bağlı Mısırlı bir kö-

2. Sözgelimi, bir örnek olarak, bkz.Prof. İsmail R. Faruki'nin Heykel'den yaptığı *Muhammed'in Hayatı* (1976) tercümesi. Giderek artan benzer çalışmalar için, bkz. The Islamic Foundation, Leicester; The Institute of Policy Studies, Islamabad ve the International Institute of Islamic Thought, Washington, gibi yeni kurulan İslami birliklerin bazı son çalışmaları.

3. Antropolojide, bir kitap içinde İslam kabilelerini biraraya getirmeye yönelik bir girişim için, bak. Ahmed ve Hart 1983.

yü tavsiye ederim. Kabilelerden Berber ve Pukhtunlar ve şehirlerden Kahire, Medine ve Lahor'a doğal bir araştırma olabilir.

6) Bizim yirminci yüzyılda İslam toplumu için daha iyi plan yapmamıza imkan verecek pratik ve kalkınma-yönelişli sosyal araştırmalar düzenlenmelidir.

7) Ben, büyük Müslüman yazarların yazdıklarından çıkarılacak etnografik ve antropolojik malzemenin bir dizi kitap halinde derlenmesini[4] tavsiye ediyorum.

Klasik Müslüman alimlerin yazılarında büyük bir antropoloji birikimi bulunmaktadır. O bir metinde tarih olarak, birinde anılar olarak ve bir üçüncüsünde de doğrudan doğruya etnografi olarak beyan edilmiştir.

Böyle bir akademik gayret gelecek için antropolojik literatürün özünü yaratmada bize yardım edecektir. Ben, bizim esaslı dergilere sahip bulunmamız ve "Oxford, Harvard yahut UCLA gibi yerlere meydan okuyabilecek eğitim kurumları" oluşturmamız noktasında Arap aydınlarına katılıyorum. (Said 1978 : 323). Başka türlü Müslümanlar Batının entellektüel akımlarına tâbi olmayı sürdürecekler.

B. SONUÇ

Çağımızda İslam'ın yeniden doğuşunu öngörmekte, yahut onun önemini değerlendirmekte aciz kalan Batılı İslamiyatçılar ve onun halkları, yakın zamanlarda en parlak yanlışlarından birini yapmaya cesaret etmişlerdi. Onlar İslam toplumundaki seküler, laik akımları İkinci Dünya Savaşından sonraki sürecin mantıki bir gelişimi olarak düşünmüşlerdi. Böyle bir istikamete bir kuşak önceki Oryanta-

4. Bu doğrultuda böyle bir girişim, *Muslim Society: Readings in Thought, Development and Structure,* Routledge and Kegan Paul, London (Ahmed 1982a)'da yapılmıştır.

listler tarafından işaret edilmişti. (Gibb : 1980). Bununla beraber, modern zamanların alimleri kör bir şekilde, seleflerinin açtığı yolu takip ediyor ve aynı hatalara düşüyor görünüyor. İran uzmanı bir Batı bilgini, sözgelimi, yakınlarda şöyle yazdı: "Kesin bir yargıda bulunmak güç olsa da, eğilim, 1963 yılı Muharrem ayında olduğu gibi fiziki direniş hareketinden uzaklaşma ve daha çok, hükûmetin karar alma mekanizmasına girme ve katılma sayesinde ideolojik direnişe doğru kayma şeklinde görünüyor." Yazısında şu sonuca varıyor: "Hükûmete karşı olan dini eğilimli bireyler, yine de, İslam'ın hayatın tüm alanlarını kuşatan bir inanç sistemi olduğu yolundaki görüşleriyle daha çok uyum arzedecek politikaları yürürlüğe koyma fırsatı elde edecekleri umuduyla onun saflarına katılmaktadırlar" (Thaiss 1978 : 366). Şahı deviren dini devrimin arifesinde bir İran uzmanından gelen bir görüştür bu.

Öte yandan Batı'da yetişmiş Müslüman alimler de aynı hatayı yapıyorlar. Aziz Ahmed, Pakistan'da İslam hakkındaki bir yazısında şu sonuca varmıştır: "1970'de ulema'nın talihsizliğe uğramasından sonra, İslam'ın, bünyesinde büyük ölçüde süs ve siyasi bir unsur olarak durduğu İslam sosyalizmi, en azından şimdilik kaydıyla, dini partilere karşı tam bir zafer kazanmıştır." (Aziz Ahmed 1978 : 272). İslamî dirilişin dinamizmi, İslam aydınlarının öngörülerini reddederek onları şaşırtmıştır. Hakkını vermek gerekirse, Clifford Geertz, olaya farklı bakan birkaç Batılı yazardan biriydi.[5]

İslami dirilişin gücünü teslim ederek, Müslümanlar, şimdi, onun güzel ve dinamik saiklerinden en iyi şekilde yararlanmak amacıyla ona uygun yeni istikametler tayin etmelidirler. Onlar,

5. Clifford Geertz çok fevri Batılı meslektaşlarının yararı için alaylı bir şekilde şöyle yazar: "Zannediyorum, Tunus'ta veya Mısır'da bile, "Allah ölmüştür" yazılı bir bayrakla ilerleyen "dinsiz bir İslam"ı savunan açık bir hareket görmeden önce, biraz daha beklememiz gerekir." (Geertz 1968)

Ali Şeriati'nin önerdiği gibi, "doğru yol"un günümüzde ne anlama geldiği ve gelecekte de ne anlama gelmesi gerektiğini keşfetmeye hazırlanmalıdırlar.

Antropologlar, Sokrates'in "Ben bir Atinalı, yahut bir Yunanlı değilim, fakat bir dünya vatandaşıyım" ifadesini hatırlamakla iyi yaparlar. Son tahlilde antropolog, kendini, kültürünü ve evrenini aşarak, çevresindekilere, renk, statü ya da inanca bakmadan özel insanlık kavramına göre konuşabileceği ve onları anlayabileceği bir konuma ulaşmalıdır.

Bu duygu, büyük Veda Hutbesi'nde insanlığa şöyle seslenen Hz. Peygamber (sav)'in zayıf bir yankısıdır. "Allah, bölünmeyesiniz diye, sizi birbirinize kardeş kılmıştır. Bir Arab'ın bir Acem'e (Arap olmayana), Bir Acem'in de bir Arab'a üstünlüğü yoktur; ne de bir beyazın bir siyaha üstünlüğü vardır; üstünlük ancak takva iledir."

Bibliyografya

Ahmad, A. 1978. Activism of the Ulema in Pakistan, in N.R. Kedaie, ed. *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press.

Ahmad, K. 1976. *Islam: Its Meaning and Message*, London: Islamic Council of Europe.

_ _ _ 1982. What an Islamic Journey. Review of V.S. Naipaul, 1981. *The Muslim World Book Review*, c. 2, No. 3, Bahar.

Ahmad, S. 1977. *Class and Power in a Punjabi Village*, Monthly Review Press.

Ahmed, A.S. 1976. *Millennium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul.

_ _ _ 1978. The Colonial Encounter on the Northwest Frontier Province: Myth and Mystification. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, Oxford, c. IX, no.3.

_ _ _ 1980. *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, London: Routledge and Kegan Paul.

_ _ _ 1980b. Introduction to E. Howell. *Mizh: A Monograph on Government's Relations with the Mahsud Tribe*, Oxford in Asia Series, Karachi: Oxford University Press.

_ _ _ 1981a. Afghan Refugees, Aid and Anthropologists, *Internationales Asian Forum, International Quarterly for Asian Studies*, 12, Jahrgang, April. Originally published How to Aid Afghan Refugess, *Royal Anthropological Institute* içinde News, No. 39, August, 1980.

_ _ _ 1981b. Nomadism as Ideological Expression: The Case of the Gomal Nomads. *Nomadic Peoples*, No: 9, Eylül.

_ _ _ 1981c. Review fo S.S. Harrison 1981. *Afghanistan Council Newsletter*, Eylül, c. IX, no. 4. New York: The Asia Society.

_ _ _ 1982a. *Muslim Society: Readings in Thought and Structure*, London: Routledge and Kegan Paul.

_ _ _ 1982b. Order and Conflict in Muslim Society: A Case Study from Pakistan. *Middle EastJournal*, 36(2): 184-204.

_ _ _ 1983. *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*, Cambridge University Press.

_ _ _ 1984 Al-Biruni: The First Anthropologist, Spring. London: *Royal Anthroplogical Institute News*.

_ _ _ *The Social Structure and Organization of Early Muslim Society*, forthcoming book.

_ _ _ The Reconsideration of Swat Pathans: A Reply to Fredrik Barth, forthcoming paper.

_ _ _ The Man who would be King: British Political Officer among the Bedouin and the Pukhtun, forthcoming paper.

_ _ _ and Ahmed Z. 1981. *Tor and Mor*: Binary and Opposing Models of Pukhtun Femalehood. T.S. Epstein and S.P.F. Senaratne (yayına hazırlayanlar). *Rural Women: Asian Case-Studies*, Oxford: Pergamon, forthcoming.

_ _ _ and Hart, D.M. 1983. *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, London: Routledge and Kegan Paul.

_ _ _ and Hart, D.M. edisyonu, *Islamic Tribes and European*

Administrators: Readings in the Colonial Encounter(yayınlanacak).

Ajarni, F. 1981. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge University Press.

Alavi, H. 1971. The Politics of Dependence: A Village in West Punjab. *South Asian Review*, c. 4, No. 2.

_ _ _ 1972. Kinship in West Punjab Villages, Contributions to Indian Sociology, News Series, No. VI.

Al-Beruni. 1964. *Al-Beruni's India*, hazarlayan, notlandıran vs. E.C. Sachau, c. 1 ve 2 Delhi: S. Cahud & Co. Tıpkı basım 1888.

Anderson. J. 1981. Review of Ahmed. 1980a. *American Ethnologist*, c. 8, No. 2.

Andrae, T. 1936. *Mohammad, the Man and His Faith*, English translation, London.

Antoun, R.T. 1979, *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*, Albany: State University of New York Press.

Archer, J.C. 1924. *Mystical Elements in Mohammed*, Yale University Press.

Asad, T. 1972. Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization. MAN, c. 7, No. I.

_ _ _ ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

_ _ _ 1975. Anthropological Texts, and Ideological Problems: An Analysis of Cohen on Arab Villages in Israel. *Economy and Society*, c. 4, No. 3: 251-82.

Aswad, B.C. 1970. Social and Ecological Aspects in the Formation of Islam. Editör: Louise E. Sweet. *Peoples and Cultures of the Middle East*, c. I, Garden City, New York: Doubleday and Co.

for Natural History Press. 53-73.

Bailey, F.G. 1970. *Stratagems and Spoils*, Oxford: Basil Blackwell.

Banaji, J. 1970. Crisis of British Anthropology, *New Left Review*, No. 64: 71-85.

Barth F. 1961. *Nomands of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, London: George Allen and Unwin.

_ _ _ 1966. Models of Social Organization. *Royal Anthropological Institute, Occasional paper* No. 23.

_ _ _ 1972. *Political Leadership among Swat Pathans*, London: Athlone Press.

_ _ _ 1981. *Selected Essays of Fredrik Barth: Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans*, c. II, London: Routledge and Kegan Paul.

Beattie, H. 1977. *Other Cultures*, London: Routledge and Kegan Paul.

Bell. R. 1926. *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London.

Bohannan, P. 1959. The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *The Journal of Economic History*, No. 19: 491-503.

Bohannan, P. and Bohannan, L. 1968. *Tiv Economy*, Evanston, III. Northwestern University Press.

Bohannan, P. and Dalton, G. eds. 1962. *Markets in Africa*, Evanston, III. Northwestern University Press.

Burling, R. 1962. Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology. *American Anthropologist*, c. 64: 802-21.

Cancian, F. 1966. Maximization as Norm, Strategy and Theory: A Comment on Programmatic Statements in Economic Anthropology. *American Anthropologist*, c. 68: 465-70.

Caroe, O. 1965. The Pathans, London: Macmillan.

Carpozi, G. Jr. 1979. *Ayatollah Khomeini's Mein Kampf: Islamic Government by Ayatollah Ruhollah Khomeini*, New York: Manor Books.

Chaudhri, N. C. 1965. *The Continent of Circe*, London: Chatto and Windus.

Cole, D. 1975. *Nomands of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, Chicago: Aldine.

Crone, P. and Cook, M. 1980. *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press.

Dalton, G. 1961. Economic Theory and Primitive Society. *American Anthropologist*, c. 63, No. 1.

_ _ _ 1962. Traditional Production in Primitive African Economies. *The Quarterly Journal of Economics*, 76: 360-78.

_ _ _ 1965. Primitive Money. *American Anthropologist*, c. 67: 44-65.

_ _ _ ed. 1967. *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*, New York: Natural History Press.

_ _ _ ed. 1968. *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, New York: Anchor Books.

_ _ _ 1969. Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10: 63-101.

Deane, P. 1953. *Colonial Social Accounting*, Cambridge University Press.

Durkheim, E. 1923. *The Division of Labour*, London.

Eickelman, D.F. 1967. Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 10: 17-52.

_ _ _ 1981. *The Middle East: An Antropological Approach*. Englewood Cliffs N.J., Prentice-Hall, Inc.

Elphinstone, M. 1972. *An Account of the Kingdom of Caubul*, c. I ve 2, Karachi: Oxford University Press.

El-Zein, A.H.M. 1974. *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*, Evanston, III: Northwestern University Press.

_ _ _ 1977. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Reviews of Anthropology*, 6: 227-254.

Epstein, T.S. 1962. *Economic Development and Social Change in South India*. Manchester University Press.

Esposito, J.L. ed. 1980. *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande of the Anglo-Egyptian Sudan*, Oxford: Clarendon Press.

_ _ _ 1973. *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press.

Faris, J.C. 1973. Pax Britannica and the Sudan: S.F. Nadel. T. Asad (editör). *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

Faruqi, I.R.A. 1976 trans. *The Life of Muhammad* by M.H.Haykal, USA: North American Publications.

Firth, R. 1964. Capital, Saving and Credit in Peasant Societies: A view-point from Economic Anthropology. R. Firth and B. Yamey (editörler). *Capital, Saving and Credit in Peasant Societies*, Chicago: Aldine.

_ _ _ 1966. *Malay Fishermen: The Peasant Economy*, London: Routledge and Kegan Paul.

_ _ _ ed. 1970. *Themes in Economic Anthropology*, ASA

Monograph 6, London: Tavistock.

Fischer, M.M.J. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge: Harvard University Press.

Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. eds. 1970. *African Political Systems*, Oxford University Press.

Freud, S. 1950. *Totem & Taboo*, London.

Gauhar, A. ed. 1978. *The Challenge of Islam*, London: Islamic Council of Europe.

Geertz, C. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven and London: Yale University Press.

_ _ _ 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc.

Geertz H. ve Rosen, L. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press.

Gellner, E. 1969. Saints of the Atlas, London: Weidenfeld and Nicolson.

_ _ _ 1981. *Muslim Society*, Cambridge University Press.

Gibb, H.A.R. 1980. Muhammedanism, Oxford University Press. First published in the Home University Library (1949).

Godelier, M. 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge University Press.

Grunebaum, Gustave E. von 1951. *Muhammadan Festivals*. New York: Henry Schuman, Inc.

Harrison, S.S. 1981. *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*, Washington and New York: Carnegie Endowment.

Hill, P. 1963. Markets in Africa, *The Journal of Modern African Studies*. c. 1, No. 4.

_ _ _ 1965. *A Plea for Indigenous Economics: The West Af-*

rican Example, Economic Development Institute, University of Ibadan.

Hodgson, M.G.S. 1974. *The Venture of Islam*, Chicago: University of Chicago Press.

Jeffrey, P. 1980. *Frogs in a Well*. London: Zed Press.

Khan, M.S. 1980. *Muhammad: Seal of the Prophets*. London: Routledge and Kegan Paul.

Laffin, J. 1981. *The Dagger of Islam*. New York: Bantam Books.

Legace, R.O. 1957. The Formation of the Muslim State. *Anthropology Tomorrow*, The University of Chicago, c. 6, No. I:141-155.

Lancaster, W.O. 1980. Review of Ibrahim and Cole 1978. *Nomadic Peoples* No. 5, Commission on Nomadic Peoples, IUAES.

_ _ _ 1981. *The Rawala Bedouin Today*, Berkeley: California University Press.

Laroui, A. 1977. *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay* Fransızca'dan çeviri:Ralph Mahneim, N.J.: Princeton University Press.

Leach, E.R. 1971 a. *Rethinking Anthropology*, London: Athlone Press.

_ _ _ 1971 b. *Aspects of Caste in South India, Ceylon and Northwest Pakistan*, Cambridge University Press.

_ _ _ 1977. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London: Athlone Press.

LeClair, E.E. 1962. Economic Theory and Economic Anthropology. *American Anthropologist*, 64, pp. 1,179-1,203.

_ _ _ and Schneider, H.K. eds. 1968. *Economic Anthro-*

pology: Readings in Theory and Analysis, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lewis, B. 1966. *The Arabs in History*, Harper Colophon Books, Harper and Row. Originally published in the History division of Hutchison University Library 1950.

_ _ _ 1972. The Study of Islam. *Encounter,* 38, No. 1:31-34.

Lewis, I.M. 1961. A *Pastoral Democracy*, Oxford University Press.

Lings, M. 1983. *Muhammad,* London: G. Allen and Unwin.

Lyall, A. 1882. *Asiatic Studies: Religious and Social*, London.

Maine, H. 1861. *Ancient Law,* London: John Murray.

_ _ _ 1871. *Village Communities in the East and the West,* London.

Meeker, M.E. 1979. *Literature and Violence in North Arabia.* New York: Cambridge University Press.

Meillasoux, C. 1964. *Anthropologie economique des Gouro de Cote d'Ivoire*, Paris: Mouton.

_ _ _ 1972. From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology. *Economic Society,* Vol. 1:93-105.

Muir, W. 1858-61. *Life of Mohomet,* 4 cilt London.

Naipaul. V.S. 1981. *Among the Believers: An Islamic Journey,* New York: Alfred A. Knopf.

Needham, R. 1970. The Future of Social Anthropology: Disintegration or metamorphosis?" *Anniversary Contributions to Anthropology: Twelve Essays,* Leiden.

Pastner, C. 1978. Englishmen in Arabia: Encounters with Middle Eastern Women. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 4, No. 2. University of Chicago.

Patai, R. 1969. *Society, Culture and Change in the Middle*

East. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

Pehrson, R.N. 1966. *The Social Organization of the Marri Baluch*, compiled and analysed from his notes by Fredrik Barth. Chicago: Viking Fund Publications in Anthropology, No. 43.

Peters, E. 1960. The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica, *JRAI*, Vol. 90:29-53.

Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation*, New York: Rinehart.

_ _ _ 1966. *Dahomey and the Slave Trade*, Seattle: University of Washington Press.

_ _ _ 1968 a. *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, ed. G. Dalton, New York: Anchor Books, Doubleday.

_ _ _ 1968 b. The Economy as Instituted Process. E.E. LeClair and H.K. Schneider (editörler). Economic Anthropology. New York: Holt, Rinehart and Winston.

_ _ _ Arensberg, C.M. and Pearson, H.W. eds. 1957. *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, Glencoe, III.: Free Press.

Rahman, F. 1982. The Academic Study of Islam: A Muslim Islamicist's Point of View. R.C. Martin, (editör). *Islam and the History of Religions*, Berkeley: University of California Press.

Rey, P.P. 1957. The Lineage Mode of Production. *Critique of Anthropology*, No. 3. London: Spring.

_ _ _ 1980. *Muhammad*, trans. A. Carter, New York: Pantheon Books.

_ _ _ 1981. *The Arabs*, çeviri: A. Goldhammer, The University of Chicago and Croom Helm, Ltd.

Rodinson, M. 1980. *Muhammad* çeviri: A. Carter. New York: Pantheon Books.

Sahlins, M.D. 1968. *Tribesmen*, Prentice-Hall for University of Michigan.

_ _ _ 1969. On the Sociology of Primitive Exchange. M. Banton (editör). *The Relevance of Models for Social Athropology*, ASA, Monograph No. 1. London: Tavistock.

Said, H.M. ed. 1979. *Al-Beruni: Commemorative Volume*, International Congress. Karachi: Hamdard Academy.

_ _ _ and Zahid, A. 1981. *Al-Beruni, His Times, Life and Works*. Karachi: Hamdard Academy.

Said, W.E. 1978. *Orientalism*, London: Routledge and Kegan Paul.

_ _ _ 1981. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York: Pantheon Books.

Shariati, A. 1979. *On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati*, çeviri: H. Algar, Berkeley: Mizan Press.

Southhall, A.W. 1953. *Alur Society*, Cambridge: W. Heffer.

Tapper, R. 1979. *Pasture and Politics: Economics, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, New york: Academic Press.

_ _ _ 1981. Review of Ahmed 1980. *Asian Affairs*, c. 12 Pt. B, October, London.

Terray, E. 1972. *Marxism and Primitive Societies: Two Studies*, New York: Monthly Review Press.

_ _ _ 1975 a. Technology, Tradition and the State. *Critique of Anthropology*, No. 3, Spring, London.

_ _ _ 1975 b. Classes and Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman. In M. Bloch, (editör), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, London: Malaby Press.

Thaiss, G. 1978. Religious Symbolism and Social Change:

The Drama of Husain. N.R. Keddie (editör), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press.

Tidrick, K. 1981. *Heart-Beguiling Araby*, Cambridge University Press.

Turner, B.S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study*, London: Routledge and Kegan Paul.

Tylor, E.B. 1871. *Primitive Culture*, London.

Vincent, J. 1978. Political Anthropology: Manipulative Strategies. *Annual Reviews of Anthropology*, 7:175-94.

Watt, W.M. 1953. *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press.

_ _ _ 1956. *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press.

_ _ _ 1978. *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press. Birinci baskı: Clarendon Press, 1961.

Wax, R.H. 1971. *Doing Fieldwork, Warning and Advice*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Wi kan. U. 1977. Mana Becomes Women: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles. *Man* (N.S.). c. 12, No. 2, August.

Winter, E.H. 1973. Territorial Grouping and Religion Among the Iraqw. M. Banton (editör). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ASA Monograph No. 3, London: Tavistock.

Wittfogel, K. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press. Paperback version (1981). New York: Vintage Books.

Wolf, E. 1951. The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam. *South-Western Journal of Anthropology*, No. 7, Winter 329-56.